

الملقب بالأنوار والأسرار



تأليف

الحجة العظيم والمحدث الكبير المتأله

محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني

المتوفى ١٠٩١هـ

صححه واعتنى به

الشيخ رضا عياش

دار المحجة البيضاء



عين اليقين

المُلقّب بالأنوار والأسرار

عين اليقين

الملقّب بالأنوار والأسرار

١ ـ ٢

تأليف

الحجة العظيم والمحدث الكبير المتأله

محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني

المتوفى (١٠٩١هـ)

صححه واعتنى به

الشيخ رضا عياش

دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى
١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

ISBN:978-614-426-003-6



الرويس - مفرق محلات محفوظ ستورز - بناية رمّال
ص.ب: ١٤/٥٤٧٩ - هاتف: ٠٣/٢٨٧١٧٩ - ٠١/٥٤١٢١١
تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧ - E-mail: almahajja@terra.net.lb
www.daralmahaja.com info@daralmahaja.com

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ﴾[1].

لقد حثّ الإسلام على التعلّم، وطلب العلم، الاستزادة من المعارف الّتي تزيّن النفس الإنسانية، وترفع من شأنها، وزيادة قدرها، وتجعلها في مقام لا يناله إلاّ من بذل جهده، وأتعب نفسه، وأسهر ليله.

فنحن نرى أنّ الله سبحانه وتعالى قد بيّن في كتابه العزيز المنزلة الرفيقة للعالم، وأنّه لا يستوي مع غيره، فقال تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾[2]، فإنّ أولئك قد نالوا شرف العلم، وحصلوا على مرتبة العالِم، فلهم المقام السامي، والشرف الرفيع، وحقّهم المدح، وكثرة الثواب، نتيجة لما بذلوه من الجهود التي حطّموا من خلالها أسوار الجهل، وتحمّلوا المشاق من أجل الوصول إلى مراتب أعلى، ونيل الدرجات الرفيعة الّتي خصّها الله سبحانه وتعالى بالعلماء، فقد ورد في الذكر الحكيم: ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ﴾[3]، فقد خصّ الله سبحانه وتعالى الذين أوتوا العلم بدرجات، لا بدرجة واحدة، نتيجة لما بذلوه من أجل إسعاد البشرية، وإنقاذها من ظلمات الجهالة الّتي تسودها بين الفينة والأخرى.

فلكلّ مرحلةٍ من الزمان منقذٌ، ولكلّ آنةٍ من يدٍ تنتشل الإنسانية من الغرق في أوهام الجاهلين.

ولم يقتصر الحثّ من قبل النبي وأهل بيته عليهم السلام، بل نجد أنّ الحثّ ورد كذلك من قبل رسل الله تعالى وأوليائه عليهم السلام على العلم والتعلّم، والركون إلى العلماء من أجل الحصول على مزيد من العلوم الّتي تعشقها النفوس الإنسانية، فقد ورد عن لقمان الحكيم، وهو يوصي ولده بوصايا، منها قوله: «**يا بني، جالس العلماء وزاحمهم بركبتك...**»[4]. فإنّ مَن جالس العلماء فإنّه سوف يجد نفسه أمام شخصية بذلت ما في وسعها، وأتعبت نفسها، وأسهرت ليلها من أجل نيل ما خصّه الله سبحانه وتعالى للإنسان من الدرجات الرفيعة، والمقامات السامية،

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(٢) سورة الزمر، الآية: ٩.

(٣) سورة المجادلة، الآية: ١١.

(٤) روضة الواعظين: ١: ١١.

فباحتكاكه معهم تتطرف إلى آذانه الكلمات الّتي لا يسمعها من عوام الناس، بل كلمات تنبع من قلبٍ خشع أمام عظمة الله تعالى، بتبحّره في علمه.

فالعالم يجهد فكره في بلورة المعلومات في قوالب وأُطر جديدة، بعد تمحصيها وسبكها بصياغات تتناسب وأفهام الناس. فإنّ فكر العالم في دوّامة مستمرة لا تهدأ من أجل تحصيل ما يسد الفراغ العلمي الطارىء على ذهنيته نتيجة حصوله على معلومات ولّدت فراغاً آخر.

فهو يجهد نفسه من أجل الآخرين، وهذه تضحية فردية مقابل إنقاذ مجتمعات وانتشالها من غياهب الظلمات إلى ساحل النور، والهداية إلى طريق السلامة. فإنّ الشمعة إنما تحرق نفسها من أجل إنارة الدرب للسائرين في المسالك المظلمة، فهذه تضحية ويا لها من تضحية، فإنّ السائر في درب مظلم يجد نفسه تأنس بما يُشاهد من نور، ولو كان بعيداً، فضلاً عن كونه قريباً منه.

ولعله لهذا ورد في الأخبار: «**النظر إلى وجه العالِم عبادة**»[١]، فلعل من وجوه الحكمة فيها أنّ الذي ينظر إلى وجه العالِم يجد نفسه مطمئنة بأنّ هناك من هو يُنير له الدرب باستمرار من خلال سيره نحو بناء نفسه وكيانه، والله العالم.

وهكذا جاء الحثّ من قبل الرسول الأعظم ﷺ على هذا المقام الرفيع للعالم، فقد جاء في الروايات: «**مجالسة العلماء عبادة**»[٢]، فإنّ من رافق العلماء، وحضر مجالسهم، ودأب على حضور المحافل التي يرتادونها، فإنّه يجد نفسه في حيرة دائماً أمام هذه الشخصيات الّتي ما فتئت تطارد الجهل في أوكاره ودهاليزه المظلمة، فهذه الشخيات الّتي جعلت على عاتقها سدّ الثغرات التي يحاول الجهل أن يزرعها في أسوار الحياة الإنسانية، من أجل أن يجعلها وسيلة له في هدم سور العلم الحصين، فإنّ السور الذي تكثر فيه مثل هذه الثغرات ينهدم بسهولة، فإذا بثلّة من هذه البشرية قامت بمهمة صعبة للغاية وهي مهمة رأب الصدع بما يجعله صعب النفوذ، بل تبدِّله بجدار رصين أمام التيّارت الثقافية الجاهلة، والتّي تنطلق بين الحين والآخر من منطلق لا يستند إلى أي ثقافة علمية، بل لا تجد في مثل هذه التيارات غير الأكاذيب والألاعيب الملتوية، والّتي تحمل في طياتها الغش والخداع. فالعالم يجد نفسه أمام صراع فكري دائم.

ولهذا نجد بعض العبارات الّتي وردت لبيان مثل هذه الحقيقة، حيث جاء في بعض الأخبار: «**وإذا مات العالم ثُلم في الإسلام ثلمة لا يسدها شيء إلى يوم القيامة**»[٣]، فإنّ كلّ عالم له من الميزات الّتي لا يحملها غيره. فكلّ إنسان له طريقة خاصة في التفكير، وكل

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٢٠٦، ح ٢١٤٤. (٢) كشف الغمّة: ٢: ٢٦٨.

(٣) المحاسن: ١ : ٢٣٣، ح ١٨٥.

شخص له منهجه الخاص في الاكتراع من منهل الفكر العلمي، وكل عالم له مبدأ يحاول أن يدافع عنه في كلّ المجالات التي يستطيع من خلالها أن يثبت وجوده في معترك الساحة الفكرية من خلال كبح جماح الهزات الّتي تتعرّض لها الإنسانية جمعاء.

فهذه العبارة الّتي ذاع صيتها في البلدان وعلى مرّ الأزمان، وتناقلتها الألسن في الأوطان، كلّ ذلك للمنزلة الرفيعة الّتي يحتلها العالم، والمكانة المرموقة التي يستحوذ عليها من بين الأقران. نتيجة لما يحمله بين جوانحه من علوم جمّة، وأفكار تنير الدرب للسائر في طريق الحقيقة. والناشد للضالّة الفكرية.

فالعالم قد أجده نفسه وأتعب بدنه، وأرهق فكره، في سبيل غاية منشودة يطلبها في نفسه، لا لأجل نفسه والعياذ بالله، بل لأجل الطموح الكامن بين جوانحه، لأجل إيصال ما يجنيه من جهوده إلى الآخرين، فهو يبذل نفسه في سبيل إثارة الدرب لغيره، ولعله للإيثار العظيم الذي طبعت نفوس علمائنا الأعلام عليه، والتضحية النبيلة التي جعلت مناراً للأمم، الّتي جنحت بها التيارات العاصفة في أن تبتعد عن ساحل الأمان، وتتجه على عكس ما تريد، فتحاول أن تجد وسيلة - وبأي طريقة كانت - كي تهتدي بها إلى الرسو على اليابسة، ولهذا نجد في الموانىء وسواحل البحار أنهم يضعون فناراً عالياً كي تحاول السفن أن تسير نحوه عندما تواجه المشاكل في الاهتداء إلى البرّ، فهذه الفنارات واضحة المعالم في الليل، كما هي وضح النهار.

فالعالم يكون هو الرمز الحقيقي الّذي به يمكن للأمم أن تصمد أمام التيارات الفكرية، والّتي تحاول أن تبعد البشرية عن الاهتداء بنور الهداية الإلهية، وتعرقل دائماً مسيرة الدين من خلال وضع العراقيل التي تمنع من الوصول بسرعة إلى مكامن الخير والسعادة البشرية.

وقد جاء في بعض التعابير ما يظهر مثل هذه الخصائص للعلماء، وأنهم باقون ما بقي الدهر «**العلماء باقون ما بقي الليل والنهار**». كما هو الوارد في غرر الحكم «**العالم حي وإن كان ميتاً**»[١]. فهو تجسيد حيّ لما ورد في الأخبار «**إذا مات الإنسان انقطع عمله إلاّ من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به..**». فالعالم حيٌّ بروحه، وبفكره، نتيجة لما أسسه من القواعد والأسس الرصينة الّتي بتّها في الساحة العلمية، وارتكزت عليها النظريات العلمية التي تظهر في الساحة العلمية خلال مرحلة المسيرة الإنسانية.

وهكذا علماؤنا - قدس الله أسرار الماضين، وحفظ الباقين - فهم الذين نالوا شرف المدح والثناء من قبل الله سبحانه وتعالى، وكذلك من قبل النبي الأكرم وأهل بيته الأطهار عليهم السلام،

---

(١) أنظر: غرر الحكم: ٤٧، الفصل الثالث في العالم/ فضل العلماء، تجد الكثير من الأحاديث الّتي وردت في خصوص بيان فضل العلماء.

فكانت لهم مكانتهم المرموقة، والجاه الرفيع عند أئمتنا عليهم السلام، نظراً لما يبذلونه من قصارى الجهود، وسهر الليالي، من أجل التوصّل إلى إبراز الحقائق من مكامنها، وإظهارها لطلاّب الحقيقة، لا لكي يتعبدوا بها، بل لكي تكون لهم تلك العلامة المنصوبة على طريق الهداية.

المؤلف في سطور

ونحن الآن أمام أنموذج من هذه الشخصيات الّتي كابدت الكثير، وعانت ما عانت، من أجل الوصول إلى ما يهيّىء للباحث ما يحتاجه من المعلومات المؤطّرة بموازين علمية، تستمد شرعيتها من مبادىء الدين الحنيف المستمثل بالتعاليم السماوية التي نادى بها القرآن الكريم، وجسّدها النبي وأهل بيته «صلوات الله عليهم أجمعين». من خلال إغناء الأمة الإسلامية بما تحتاجه من المُؤَن والزاد في مسيرتها الحياتية، كي لا تقع الأمة في حيرة الضلالة، والتيه في الجهل الفكري.

كان المؤلف من أعلام القرن الحادي عشر.

ونكتفي - في معرفة شخصية هذا العالم الجليل - بما قيل في جلالة منزلته، من خلال عَرض ما قاله بعض العلماء الأعلام في حقه، والتعريف به، في كتاباتهم الّتي سطّروها بأقلامهم الشريفة، من أجل إبراز الصورة الحقيقية للمؤلف، وتأطير شخصيته بما تستحقّه من المميزات الّتي اختص بها من دون أقرانه. فنقول:

١ - قال الحر العاملي: المولى الجليل بن مرتضى المدعو بمحسن الكاشاني - كان فاضلاً، عالماً ماهراً، حكيماً، متكلّماً، محدّثاً، فقيهاً، محقّقاً، شاعراً، أديباً، حسن التصنيف، من المعاصرين[١].

٢ - وقال صاحب روضات الجنّات: اسمه كما يظهر من تقريرات نفسه محمّد، وأمره في الفضل والفهم والنبالة في الفروع والأصول، والإحاطة بمراتب المعقول والمنقول، وكثرة التصنيف والتأليف مع جودة التعبير والترصيف. أشهر من أن يخفى في هذه الطائفة على أحد إلى منتهى الأبد. وعمره كما استفيد لنا من تتبع تصانيفه الوافره تجاوز حدود الثمانين، ووفاته بعد الألف من الهجرة الطاهرة بنيف يلحق تمام التسعين، ومرقده الشريف معروف بالكرامة والمقامة في دار المؤمنين[٢].

٣ - وقال عنه الشيخ عباس القمّي: الفيض: لقب العالم الفاضل، الكامل، العارف، المحدّث، المحقّق، المدقّق، الحكيم، المتأله، محمّد بن المرتضى، المدعو بالمولى محسن الكاشاني. صاحب التصانيف الكثيرة الشهيرة كالوافي، والصافي، والشافي، والمفاتيح، و

(١) أمل الآمل: ٢: ٣٠٥.

(٢) روضات الجنّات: ٦ : ٧٩.

النخبة والحقائق، وعلم اليقين، وعين اليقين، وخلاصة الأذكار، وبشارة الشيعة، ومحجة البيضاء في إحياء الأحياء، إلى غير ذلك ممّا يقرب من مائة تصنيف[١].

٤ - وقال صاحب جامع الرواة: العلاّمة، المحقّق، المدقّق، جليل القدر، عظيم الشأن، رفيع المنزلة، فاضل، كامل، أديب، متبحّر في جميع العلوم، له قريباً من مائة تأليفات، منها كتاب تفسير الصافي، وكتاب الوافي، وكتاب الشافي ملخّص الصافي، و . . .[٢].

٥ - وقال السيد ميرزا علي بن أحمد في سلافة العصر: أعيان العجم وأفاضلهم الذين هم من أهل هذه المائة كثير والعدد، متوفر والمدد. . فمن أعظم فضلائهم، وأكبر نبلائهم الذين لم أُترجم لهم في هذا الكتاب. . . منهم المولى العلاّمة محمّد بن المرتضى، الشهير بملاّ محسن القاشاني، له كتب ومصنّفات جليلة في الفقه، والحديث، والكلام، والحكمة، وهو من أهل العصر الموجودين الآن[٣].

ولد المؤلف قُدس سره في سنة «١٠٠٨ هـ»، وتوفي في كاشان، ودفن فيها سنة «١٠٩١هـ».

مؤلفاته

١ - كتاب الوافي.

٢ - كتاب سفينة النجاة في طريقة العمل.

٣ - تفاسير ثلاثة (كبير وصغير ومتوسط).

٤ - كتاب عين اليقين.

٥ - كتاب حق اليقين.

٦ - كتاب علم اليقين.

٧ - كتاب الأصول الأصيلة.

٨ - رسالة الجمعة.

٩ - ترجمة الصلاة.

١٠ - الكلمات الطريفة.

١١ - رسالة في التفقه.

١٢ - رسالة في نفي التقليد.

١٣ - النخبة.

---

(١) الكنى والألقاب: ٣: ٣٩ - ٤٢.

(٢) جامع الرواة : ٢: ٤٢.

(٣) سلافة العصر.

١٤ - مفاتيح الشرايع.

١٥ - منهاج النجاة.

١٦ - كتاب معتصم الشيعة في أحكام الشريعة.

١٧ - كتاب المحجة البيضاء في إحياء الأحياء.

١٨ - كتاب ميزان القيامة.

١٩ - كتاب مرآة الآخرة.

٢٠ - كتاب تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لابن طاوس.

٢١ - كتاب نقد الأصول الفقهية.

٢٢ - كتاب خلاصة الأذكار.

٢٣ - كتاب ترجمة العقائد.

٢٤ -كتاب مرآة الصواب.

٢٥ - كتاب النخبة الصغرى.

٢٦ - كتاب النخبة الكبرى.

٢٧ - كتاب جهاز الأموات.

٢٨ - كتاب الضوابط الخمس في أحكام الشك والسهو والنسيان.

٢٩ - رسالة ولاية عقد البكر.

٣٠ - كتاب الأحجار الشداد والسيوف الحداد في كسر الجواهر والأفراد.

٣١ - كتاب الانتخابات لمصنفات العلماء.

٣٢ - كتاب غنية الأنام في معرفة الساعات والأيام.

٣٣ - كتاب مدرك الساعات.

٣٤ - رسالة في فهرست مؤلفاته، وذكر فيه أربعاً وعشرين كتاباً.

وغير ذلك[١].

فنحن - ومن خلال طرح هذا الأثر الفكري للمؤلف قُدس سره إلى الساحة الفكرية - نحاول المساهمة ولو بشيء بسيط في كشف اللثام عن تلك المؤلفات القيّمة الّتي تئنّ من تراكم الغبار الّذي يغطيها، وهي مركونة على رفوف التأريخ، من دون محاولة إنقاذ من طرف أو جهة معينة لأجل بثّ روح الحياة فيها من جديد، لتفتح عينهيا وترى النور في عالم الواقع المُعاش.

---

(١) أمل الآمل: ٢: ٣٠٥.

هذا الكتاب القيّم الّذي جعله المؤلف - وكما هو مذكور في مقدمته - حيث يحتوي على:

١ - مقدمة.

٢ - المقصد الأوّل: في أصول العلم.

٣ - المقصد الثاني: في العلم بالسماوات والأرض وما بينهما.

ونحن في هذه الطبعة قمنا بترتيب الكتاب على شكل جزئين:

الجزء الأوّل: ويحتوي على المقدمة، والمقصد الأوّل.

الجزء الثاني: ويحتوي على المقصد الثاني.

منهج التحقيق

لقد اتخذنا في منهج التحقيق الخطوات التالية:

١ - تم الاعتماد في طباعة الكتاب على النسخة الخطيّة الموجودة في مركز إحياء التراث الإسلامي، المرقمة «١٦٣٣» والمصورة على نسخة مكتبة السيد مرتضى النجومي في كرمانشاه، وقد قال الناسخ في آخرها: «قد سرّ بالفراغ من نسخ هذه النسخة من نسخةٍ نُسِخت من نسخةٍ مؤلّفها، وقُرِأت عليه...».

٢ - تمت مطابقة الكتاب مع النسخة الخطية المذكورة، وقد أعتمدنا في استخراج بعض الكلمات أو العبارات الّتي كانت غير واضحة في هذه النسخة على بعض المصادر الّتي نقل عنها المؤلف بعض المطالب.

٣ - تقويم الكتاب وفق الضوابط المقرّرة، مع مراعاة القواعد العربية من التذكير والتأنيث وغيرها، لتكون على النهج العربي.

٤ - استخراج المصادر الّتي نقل عنها المؤلف المطالب العلمية، أو الروايات التي ذكرها خلال أبحاثه، وإدراجها في الهامش، ليتسنى للقارىء الكريم الرجوع إلى هذه المصادر عند الحاجة.

٥ - لقد ذكرنا في بعض الهوامش أن هناك اختلافاً يسيراً مع النص الّذي ذكره المؤلف في المتن، وهذا ما يجده القارىء بوضوح من خلال قراءته للكتاب، فنحن اقتصرنا على إدراج نصّ العبارة في المتن بما هو في المخطوطة، مع الإشارة إلى الاختلافات أحياناً، وفي بعض الأحيان نقلنا بعض العبارات من المصدر المشار إليه، ووضعناها بين معوقتين، فإنّ المؤلف قد يكون اعتمد على نسخة من المصدر المشار إليه الّذي نقل عنه غير النسخة الّتي اعتمدنا عليها في التحقيق.

٦ - أدرجنا المصادر في آخر الكتاب، مع ذكر التفاصيل الّتي تميزها عن غيرها من الطبعات، لئلاّ يحصل الالتباس عند الرجوع إلى الطبعة الّتي اعتمدنا عليها.

٧ - ذكرنا فهرساً لمطالب الكتاب في كلّ جزء، تسهيلاً لمن أراد الرجوع إلى العنوان الّذي يريد مطالعته.

وفي الختام لا بدّ من تقديم الشكر الجزيل إلى منشورات دار أنوار الهدى في مدينة قم المقدّسة على ماسعيها المبذولة من أجل المساهمة في نشر علوم أهل البيت عليهم السلام، فجزى الله جميع المساهمين في هذا المشروع المبارك خير الجزاء، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقهم لما خير الدنيا والآخرة.

فالح العبيدي

٢٦ ربيع الأوّل ١٤٢٧ هـ.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وبه الاعتصام يا كريم

سبحان من حارت لطائف الأوهام في بيداء كبريائه وعظمته، وسبحان من لم يجعل للخلق سبيلاً إلى معرفته، إلاّ بالعجز عن معرفته. عجزت العقول عن إدراك كنه جماله، وقصرت الألسن عن وصف ثنائه، كما يليق بجلاله.

ضلّت فيه الصفات، وتفسّخت دونه النعوت. دلّ على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته، ذلكم الله ربّكم، لا إله إلاّ هو، نحمده على حسن توفيقه، ونسأله هداية طريقه، وإلهام الحقّ بتحقيقه، وقلباً موقناً بتصديقه، وعقلاً نورانياً بعناية تسبيقه، ونفساً مطمئنة من الجهل وتضييقه، وفكراً سامياً عن زخرف الفاني وتزويقه، وبصيرة تشاهد سير الوجود في تغريب الدور وتشريقه، وقريحة منقادة بزمام الشرع وتوثيقه، ووقتاً مساعداً بجمع الكلام وتفريقه.

والصلاة على من أوتي جوامع الكَلِم، وبه تمّ كمال مرتبة النبوّة، وخُتم، الّذي بعثه بالرسالة في الأميين، يتلو عليهم آياته ويزّكيهم، ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين.

وعلى آله المطهّرين من الأدناس البشرية، والأرجاس، المحفوظين في سماء قدسهم، وعصمتهم عن طعن أوهام أشباء الناس ولا ناس.

خزّان العلوم والحكم، وهداة أمّته للّتي هي أقوم، لا سيّما وصيّة الّذي نصبه بالنصّ الجلي، قطب فلك الولاية، ومركز دائرة الإمامة والخلافة، منبع الفتوّة والكرم، الّذي بولايته كمل الدين وتمّ، وصلّى الله عليه وعليهم أجمعين وسلّم.

أمّا بعدُ:

فيقول الحقير في عيون العقلاء، والفقير في فنون الفضلاء، محمّد بن مرتضى، الملقّب بمحسن، أحسن الله عواقبه؛ هذه رموز ربّانية، أُوتيتُها من فضل الله، وكنوزٌ عرفانية انتقدتها من نفائس خزائن أهل الله، وأنوارٌ ملكوتية، اقتبستُها من مشكاة المستضيئين بنور الله، وأسرارٌ جبروتيّة، التمستها من هدي الراسخين في العلم من أولياء الله، قد صرفتُ أياماً من عمري في مدارستها، متعمّقاً في استكشاف حقائقها، وقضيت أعواماً من دهري في ممارستها، ممعناً في استطلاع دقائقها، بتمرينها مرّة بعد أخرى، وتليينها كرّة غبّ أولى، حتّى ازدادت لنفسي

إشراقاً، واعتباراً، وضياءً، واستبصاراً، فكشفت عنّي أكنّة أستارها، وتبيّنت لي أعلامها، ومنارها، ببراهين نورانية، أو إلهامات رحمانية، أو إشارات فرقانية، أو أمارات ذوقية وجدانية، فاطمأنت نفسي إليها، وسكن قلبي لديها، وانشرح صدري لها، كمن قد وجد ضالّة له، غزيزة عليه، بلى إنّ الحكمة ضالّة المؤمن، والحكمة أعزّ على أهلها من الدنيا بما فيها؛ لأنّهم بالحكمة عرفوها، فاستقذروها، واستنكفوا عنها، وتركوها لأهلها وبنيها، وشمّروا لما هو خير وأبقى، تشميراً.

وبالجملة: من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً.

وإنّما حداني إلى إملاء ذلك وجمعه أمور:

منها: كثرة محبّتي للعلوم الحقيقية. والمعارف البرهانية، وشدة رغبتي إلى معرفة الأسرار الدينيّة، والرموز الفرقانيّة، ومزيد اعتنائي لضبط ما أتحقّق به، وأعتقده من أمر الدين، وما أعتمد عليه في طريق الحق واليقين.

ومنها: حبّي لبّ المباني، ومخّ الكلم، وإيثاري الاختصار على فصوص الحكم، وملالي من الأقوال المختلفة، والآراء الغير المؤتلفة، وتطويل المقال بالقيل والقال، فرأيت أن أنظم الفرائد، وأرفض الزوائد، بعد تفريق الخطأ عن الصواب، وتمييز القشر من اللباب، وأن أجمع شتاتها، مهذّباً لها تهذيباً، وأفصّلها فُصُولاً وجيزة، مرتباً لها ترتيباً.

ومنها: تبيان أنّها منطقية على طريقة أهل البيت عليهم السلام، مقتبسة من أنوارهم وآثارهم، موزونة بميزان أحاديثهم وأخبارهم، لئلا يبادر أحد إلى إنكارها، حسبما قال مولانا الإمام أبو عبد الله، جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «**كل علم لا**[1] **يخرج من هذا البيت فهو باطل**»[2]، وأشار بيده إلى بيته.

وقال لبعض أصحابه: «**إذا أردت العلم الصحيح فخذ عن أهل البيت، فإنّا رويناه، وأوتينا شرح الحكمة، وفصل الخطاب، إنّ الله اصطفانا وآتانا ما لم يؤت أحداً من العالمين**»[3].

فأردت أن أذكر طرفاً ممّا ورد من الأخبار عن نبيّنا وعترته الأطهار، صلوات الله وسلامه عليهم، في أصول الدين، ممّا وصل إليّ بطريق معتبر، مع شرح وتوضيح لبعضها، ممّا ينال إليه فهمي، ومبلغي من العلم، وقسطي من المعرفة، في كلّ باب، وليتبيّن للناس أنّ أمثال هذه المعارف والأسرار واردة عن صاحب الشرع، صلوات الله عليه وآله، على وجه أعلى وأتمّ، وأنّ حكماء أهل البيت وعلماءهم، صلوات الله عليهم، نطقوا بمخّ الحكمة تصريحاً وتلويحاً، وأتوا بلباب العلم رمزاً وكشفاً، على حسب تفاوت درجات المخاطبين، وأنّهم عليهم السلام صعدوا

---

(١) في المصدر: كلّ ما لم.

(٢) بصائر الدرجات: ٥١١، ح ٢١.

(٣) لم أعثر عليه في المحتضر، ولكن وجدته في بحار الأنوار: ٢٦: ١٥٨، ح ٥ عن المحتضر.

ذرى الحقائق بأقدام النبوّة والولاية، ونوّروا طبقات أنوار أعلام الفتوى بالهداية، بل سائر العلماء والحكماء، من الأوّلين والآخرين، إنّما استضاؤوا بأنوارهم، واقتبسوا من روحانياتهم في عالم الأرواح، فالكليم أُلبس حلّة الاصطفاء، لما عهدوا منه الوفاء، وروح القدس في جنان الصاغورة ذاق من حدائقهم الباكورة، وشيعتهم الفرقة الناجية، والفئة الزاكية، سيّما رئيسهم وسيّدهم. سيّد الموحّدين، وإمام المتّقين. علي بن أبي طالب، صلوات الله عليه، فإنّه كان في عالم الأنوار معلّم جبرئيل الأمين، وكان قد فقأ عين الفتنة بباطنها، وظاهرها، وكان لا يسئل عن شيء دون العرش إلاّ أجاب فيه، وفي كلامه شفاء من كلّ داء. وهو دون كلام الخالق، وفوق الكلام المخلوق، وقد نطق بالأسرار الإلهيّة مع فقدان الحملة، ما لا يطيق حمله الفحول من العارفين، فكيف لو وجدهم صلوات الله عليه؟

ومنها: إرادتي أن أجمع بين طريقة الحكماء الأوائل في المعارف والأسرار. وبين ما ورد في الشرع المبين من العلوم والأنوار، فيما وقع فيه الاشتراك. ليتبيّن لطالب الحقّ أن لا منافة بين ما أدركته عقول العلماء العقلاء، ذوو المجاهدات والخلوات، أولو التهيّؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العالم العلوي، وبين ما أعطته الشرائع والنبوّات، ونطقت به ألسنة الرسل والأنبياء. صلوات الله عليهم، من أصول المعارف، غير أنّه بقي لأولي العقول الصرفة من العلم بالله واليوم الآخر ممّا هو وراء طور العقل الجمهوري أمور، تمّمها لهم الرسل، وأن نظر الأنبياء أوسع وأحدّ، ومعرفتهم بالغة إلى جزئيّات الأمور، وتعيين الأعمال المقرّبة إلى الله تعالى، كما هي بالغة إلى كلياتها، وأنّ لهم قدرة النزول في المعارف بالله إلى العامي الضعيف الرأي بما يصلح لعقله من ذلك، وإلى الكبير العقل، الصحيح النظر، بما يصلح لعقله، وأنهم أعلم خلق الله فيما غاب عنهم، وأنّ همّتهم في معرفة حقائق أمور النشأة الآخرة أكثر منها في معرفة أمور هذه النشأة، بل لا يخوضون من الفانية إلاّ فيما هو وسيلة إلى الباقية.

ولهذا لمّا سئل نبيّنا ﷺ عن التشكّلات الدرية والهلالية للقمر، أُمِر بالإعراض عن الجواب إلى أمر آخر: تنبيهاً على أن هذا السؤال ليس بمهم، وإنّما المهمّ من ذلك ما يقرّب إلى الله سبحانه، والدار الآخرة.

وأمّا أولو العقول الصرفة فلم يؤتوا من العلم والقدرة والنظر ما أوتي النبيّون، ولم تصل أفكارهم إلى النشأة الآخرة كما ينبغي.

ومع ذلك فلا يجوز التقصير في حقّهم، والتفريط في شأنهم، على وجه يفضي إلى الإزراء بهم وبإيمانهم، حاشاهم عن ذلك، لا سيّما وكلماتهم مرموزة، وما ورد عليهم وإن كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم، لم يتوجّه على مقاصدهم، فلا ردّ على الرمز، وإنّما خضت من طريقتهم في ضوابط وأصول كانت وسيلة إلى فهم أسرار الشرع ومرموزاته، أو أبحاث لهم في

معرفة أعيان الحقائق كانت ذريعة الإحاطة بما عليه الوجود، بقدر الوسع والطاقة، تكميلاً للنفس، وتوسيعاً لساحة ميدان التفكّر في عظمة الله سبحانه، لا كما يخوض فيه الغافلون، بل على نهج يرجع إلى الوحيد والتمجيد، والتقرّب إلى الله، ذي العرش المجيد.

ومنها: أدل شيء من شكر الله جل جلاله، على ما آتاني من معارفه هذه المعارف. وما رزقني من فهم هذه اللطائف، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾[١]. ودخولاً فيمن قال فيهم: ﴿رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[٢]، ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾[٣]، ربّي زدني علماً، وإيماناً، ويقيناً. وألحقني بالصالحين.

ولمّا كانت الحكمة مركّبة من علم، هو العلم بحقائق الموجدات على ما هي عليه، بقدر الطاقة البشرية. وعمل. هو العمل بما ينبغي أن يكون الإنسان عليه، ليكون أفضل في أحواله كلّها، اللّذين أشار نبيّنا صلى الله عليه وآله إلى الأوائل منهما، بقوله: «**أرنا الأشياء كما هي**»[٤]، وإلى الثاني، بقوله: «**تخلّقوا بأخلاق الله**»[٥].

وأشار الخليل، على نبيّنا وعليه السلام، إلى الأوّل، بقوله: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾[٦]، وإلى الثاني بقوله: ﴿وَأَلْحِقْنِي بِالصَّٰلِحِينَ﴾[٧].

لا جرم افترّ المقصود إلى فنّين: علمي، وعملي.

وفائدة العلمي انتقاش صورة الوجود كلّه - على ما هو عليه بنظامه وتمامه - في النفس الإنسانية، ليصير عالماً معقولاً، مضاهياً للعالم الموجود.

وجملة ما يذكر فيه ترجع إلى علم التوحيد، وفروعه.

وفائدة العملي تخلية النفس الإنسانية عن الرذائل، وتحليتها بالفضائل، حتى تصير مرآة مجلوّة، تشاهد فيها آيات الحقّ جلّ وعلا، بل يتجلّى فيها وجه الربّ، تقدّس وتعالى.

وجملة ما يذكر فيه ترجع إلى علم العبودية وفروعه.

ثمّ ينقسم كلّ من القسمين إلى:

ما يستقلّ فيه العقل، بل يفتقر إلى استعانة من الشرع.

فهذه أربعة أقسام.

---

(١) سورة الضحى الآية: ١١.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٣، وغيرها من الآيات.
(٣) سورة الطلاق الآية: ٧.
(٤) رسائل المرتضى: ٢: ٢٦١، وفيه قوله صلى الله عليه وآله: «ربي أرني الأشياء كما هي».
(٥) بحار الأنوار: ٦٨: ١٢٩.
(٦) سورة الشعراء، الآية: ٨٣.
(٧) سورة يوسف، الآية: ١٠١.

فوضعت هذا الكتاب لبيان القسم الأوّل، وسمّيته بـ «عين اليقين» في أصول الدين، ولقّبته بـ «الأنوار والأسرار»، لتضمّنه أنوار الحِكَم، وأسرار الكَلِم. ورتّبته على مقدّمة، ومقصدين، ذوي مطالب، ذوات فصول.

فالمقدّمة فيما ينبغي التنبيه عليه قبل المقصود.

والمقصد **الأوّل**: في أصول العلم.

والثاني: في العلم بالسماوات والأرض وما بينهما.

وقد جاء بحمد الله كتاباً في أبين لفظ، وأمتن معنىً، باصطلاحات مأنوسة، تعرفها الجماهير، وألفاظ سلسة، لا ينبو عنها طباع أهل النكير، وإن كانت معانيها ممّا لا يمسّه إلاّ المطهّرون، ولا يهتدي إلى غورها إلاّ الخواصّ الأقلّون، وما من مسألة من العلوم الحقيقية إلاّ ويوجد فيه أصلها ولبّها، مجرّداً عن القشور، والملابس الساترة، وما من نكتة عرفانية، إلهيّة، إلاّ ويرى فيه منبعها وسرّها، خالصاً من الألفاظ الخطابية السائرة، وما من أصل من الأصول العقلية إلاّ ويعرف فيه بيانه، وشرحه، مطابقاً للكتاب العزيز والسنّة الطاهرة، فهو كما قيل له: كتاب له استحقاق ما يكتبونه، بمدّات نور في صفائح حوره، فطوبى لشخص بعد تحقيق علمه، توغّل باستغواره بدحوره، فناهيك به رفيقاً، وأخاً عالماً شفيقاً، بشرط تحصيلك أوّلاً طرفاً من العلوم، وتطهير باطنك من غشّ الجهالة، وكلّ خُلق مذموم، وكون سريرتك مجبولة على الإنصاف، مفطورة على التجنّب عن الجور والاعتساف، فعند ذلك يفرقك هذا الكتاب مع ما صنّفناه لبيان الأقسام الثلاثة الأخر، عن سائر الكتب المصنّفة في سائر العلوم، ما عدا الوضعيّة منها، كالأدب والرسوم، أو التخمينية، كالطبّ، والرمل، والنجوم، أو الآلية، كالمنطق، والحساب، وما يجري مجراهما من العلوم، وبالجملة ما لا يوفقك إلى الآخرة، وإنما يكون معك ما دمت في هذه النشأة البائرة.

وجميع ما في المقدمة والمقصدين ينحصر في خمسين مطلباً، بهذا التفصيل.

أما المقدمة ففيها خمسة مطالب:

١ - في الإشارة إلى فضيلة علم التوحيد، وشرف أهله، وكيفية تحصيله.

٢ - في بيان قلّة أهل الله، وصعوبة هذا الأمر وغموضه.

٣ - في الحثّ على كتمان الأسرار.

٤ - في بيان أصناف الناس.

٥ - في تحقيق تظاهر العقل والشرع.

وأمّا أصول العلم، ففيه أربعة وعشرون مطلباً:

في متشابهات الكتاب والسنّة، في ضوابط مهمة، في الوجود والعدم، في العلم والجهل،

في النور والظلمة، في الحياة والموت، في الإيمان والكفر، في الخير والشرّ، في اللذّة والألم، في الغنى والفقر، في الماهيّات وتعيّناتها، في الواحد والكثير، في المتقدّم والمتأخّر، في القديم والحادث، في القوّة وما يقابلها، في السبب والمسبّب، في الجوهر والعرض، في الأبعاد والجهات وحدودها، في الحركة والسكون، في الزمان والآن، في المكان والحيّز، في أصول[1] النشآت وكيفيّة نشوء الآخرة من الأولى، ووجوه الفرق بينهما، في مبدأ الوجود جلّ ذكره وتوحيده، في كيفيّة إفاضة الوجود.

وأمّا العلم بالسماوات والأرض وما بينهما، ففيه أحد وعشرون مطلباً:

في هيئة العالم وأجرامه البسيطة، في كيفية حركات الأفلاك وما يتبع في مقادير الأبعاد والأجرام، في لمّية حركات الأفلاك، في خلق المركّبات، في كائنات الجوّ، في الجبال والأحجار المعدنيّة، في النبات، في الحيوان، في تشريح أعضاء الحيوان الكامل، في الملائكة الموكّلين على الحيوان الكامل، في تجرّد نفس الحيوان الكامل، في الإنسان بما هو إنسان، في إطاعة الأكوان للإنسان لأجل خلافة الله، وبيان الخليفة، في تقدّم خلق الأرواح على الأجساد وتأخّرها عنها، وهبوط آدم من الجنّة، في الآيات الإنسانية من العجائب والغرائب، في الجنّة والشياطين، في حدوث العالم، في أن العالم مخلوق على أجود النظامات الممكنة، في سريان العشق والشوق والعبادة والذكر في جميع الموجودات، في أنّ مصير كلّ شيء إلى الله سبحانه.

فهذه خمسون مطلباً، يشتمل عليها فنّ العلميات العقلية، المتضمّن لأنوار الحكم، وأسرار الكلم، نوّر الله به قلوب الطالبين، وسكّن به أفئدة المسترشدين، وجعله لي ذخراً ليوم الدين، وعَصَمَهُ من مسّ أيدي الشياطين، واستراق أسماع الأشرار، ولا جعل قبور أسراره إلاّ صدور الأحرار، فإنّه يجب أن يكون مكنوناً عن كلّ ذي عمه وجهل، مضنوناً عمّن ليس له بأهل، إنّه ليس ككتب الغاغة والمتفلسفين، أصحاب الظنّ والتخمين، الذين هم بين مقلّد كالحيارى، أو مجادل كالسكارى، كلّما دخلت أمّة لعنت أختها، كلاّ بل هي ذكر لآيات بيّنات، في صدور الذين أوتو العلم ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[2].



(١) في المخطوطة «حصولة»، ولكن ما أثبتناه مطابق لما ذكره في بيان المطلب نفسه، راجع ص ٢٦٨ من هذا الجزء.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٦.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَجَآءَكَ فِى هَٰذِهِ ٱلْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[١].

- ١ -

في الإشارة إلى فضيلة علم التوحيد وشرف أهله، وكيفية تحصيله

إنّ شرف العلم يكون على قدر شرف المعلوم، ورتبة العالم تكون بحسب رتبة العلم.

ولا ريب أنّ أجلّ المعلومات وأعلاها وأشرفها هو الله الصانع، المبدع، الحق، الواحد، فعلمه - وهو علم التوحيد - أشرف العلوم، وأجلّها وأكملها، وأهل هذا العلم أفضل العلماء، ولهذا انتظموا تارة في سلك الله تعالى وملائكته ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُولُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾[٢]، وأخرى في سلك الله تعالى وحده ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[٣]، والمراد علماء التوحيد، لقوله عزّ وجلّ: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، وهم الأنبياء والأوصياء، وبعدهم العلماء، الذين هو ورثة الأنبياء، وكلهم إنما يأخذون علمهم من الله تعالى بلا واسطة ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾[٤]، ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[٥].

قال أبو يزيد[٦]: أخذتم علمكم ميّتاً عن ميّت، وأخذنا علمنا عن الحيّ الّذي لا يموت[٧].

---

(١) سورة هود، الآية: ١٢٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٨.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٤) سورة النساء، الآية: ١١٣.

(٥) سورة الكهف، الآية: ٦٥.

(٦) هو: طيفور بن عيسى البسطامي (١٨٨ - ٢٦١هـ) (٨٠٤ - ٨٧٥ م)، أبو يزيد، ويقال بايزيد، زاهد مشهور، له أخبار كثيرة، كان ابن عربي يسمّيه أبا يزيد الأكبر، نسبته إلى بسطام - بلدة بين خراسان والعراق - أصله منها، ووفاته فيها. قال المنّاوي، وقد أفردت ترجمته بتصانيف حافلة، وفي المستشرقين من يرى أنّه كان يقول بوحدة الوجود، وأنّه ربما كان أوّل قائل بمذهب الفناء، ويعرف أتباعه بالطيفوري، أو البطامية. (الأعلام: ٣: ٢٣٥).

(٧) أنظر: الفتوحات المكية: ١: ٣١، علماً أنّه قد ذكر هذا القول في موارد كثيرة في الفتوحات.

وإنّما يحصل هذا العلم بعد فراغ القلب، وصفاء الباطن، وتخليته عن الرذائل، وتحليته بالفضائل، والزهد في الدنيا ومتابعة الشرع، وملازمة التقوى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾(١)، ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾(٢) ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾(٣)، ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾(٤).

وفي الحديث: **ليس العلم بكثرة التعلّم، إنّما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد الله أن يهديه**(٥).

العلم نور وضياء يقذفه الله في قلوب أوليائه، وأنطق به على لسانهم. العلم علم الله لا يعطيه إلاّ لأوليائه، الجوع سحاب الحكمة، فإذا جاع العبد مُطّر بالحكمة(٦). **من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه**(٧). **من علم وعمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم**(٨). **ما من عبد إلاّ ولقلبه عينان، وَهما غيب يدرك بهما الغيب، فإذا أراد الله بعبد خيراً فتح عيني قلبه، فيرى ما هو غائب عن بصره**(٩).

وفي كلام أمير المؤمنين، وسيد الموحّدين، عليه الصلاة والسلام: «**إنّ من أحبّ عباد الله إليه عبداً أعانه الله على نفسه فاستشعر الحزن، وتجلبب الخوف، فزهر مصباح الهدى في قلبه** - إلى أن قال: - **قد خلع سرابيل الشهوات، وتخلّى من الهموم إلاّ همّاً واحداً انفرد به، فخرج من صفة العمى ومشاركة أهل الهوى، وصار من مفاتيح أبواب الهدى، وَمغاليق أبواب الردى، قد أبصر طريقه، وسلك سبيله. وعرف مناره، وقطع غماره، واستمسك من العرى بأوثقها، ومن الحبال بأمتنها، فهو من اليقين على مثل ضوء الشمس**»(١٠).

وفي كلام آخر له عليه السلام: «**قد أحيا قلبه، وأمات نفسه، حتّى دقّ جليله، ولطف غليظة، وبرق له لامع كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة، ودار الإقامة، وتثبت رجلاه لطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة، بما استعمل قلبه، وأرضى ربّه**»(١١).

□□

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٢٩.
(٣) سورة الطلاق، الآية ٢ و ٣.
(٤) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.
(٥) منية المريد: ١٤٨، حديث عنوان البصري، عن الإمام الصادق عليه السلام.
(٦) لم نعثر على مصادرها.
(٧) كنز العمّال: ٣: ٢٤، ح ٥٢٧١.
(٨) الدرّ المنثور: ١: ٣٧٢.
(٩) لم نعثر على مصدره.
(١٠) نهج البلاغة: ١١٨، خطبة رقم «٨٧».
(١١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المعتزلي: ١١: ١٢٧.

- ٢ -

في بيان قلّة أهل الله، وصعوبة هذا الأمر، وغموضه

﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ لَشِرۡذِمَةٞ قَلِيلُونَ﴾[(١)]، كما قال تعالى: ﴿وَقَلِيلٞ مِّنۡ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾[(٢)]، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٦ يَعۡلَمُونَ ظَٰهِرٗا مِّنَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ عَنِ ٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ غَٰفِلُونَ ٧﴾[(٣)]، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[(٤)]، ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَفۡقَهُونَ﴾[(٥)].

وذلك لأنّ هذا الأمر صعب مستصعب، عزيز المنال، دقيق المدرك، تضعف عن إدراكه بصائر الأكثرين، كضعف أبصار الخفافيش عن إدراك ضوء الشمس، ولهذا إنّما يخاطب الجمهور بظواهر الشرع، ومجملاته، واعوجاج أذهانهم، فيضلّون ويُضلّون، ويُنكّرون فيُنكرون حثيثاً: ؛ إذ لا يكادون يفقهون حديثاً، ولا يسعهم الجمع بين الظاهر والباطن: لضيق وعائهم، وقصور حوصلتهم.

ذكرت التقية يوماً عند سيّد العابدين عليه السلام فقال: **«والله لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله، ولقد آخى رسول الله صلى الله عليه وآله بينهما، فما ظنّكم بسائر الخلق، إنّ علم العلماء صعب مستصعب، لا يحتمله إلاّ نبيّ مرسل، أو ملك مقرّب، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان.**

قال: وإنّما صار سلمان من العلماء لأنّه امرؤ منّا أهل البيت، فلذل نسبته إلى العلماء»[(٦)].

أراد عليه السلام أهل بيت التوحيد، والعلم، والمعرفة، والحكمة، لا أهل بيت النسوان، والصبيان، والأهل، والأولاد.

وفي الحديث النبوي أيضاً: «سلمان منّا أهل البيت»[(٧)].

وفيه أيضاً: « لو علم أبو ذر في ما بطن سلمان من الحكمة لكفّره»، وفي رواية «لقتله»[(٨)].

وعن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «المؤمن أعزّ من الكبريت الأحمر»[(٩)].

وعن أبيه الباقر عليه السلام: «الناس كلّهم بهائم إلاّ قليل من المؤمنين»[(١٠)].

---

(١) سورة الشعراء، الآية: ٥٤.
(٢) سورة سبأ الآية: ١٣.
(٣) سورة الروم، الآية ٦ و ٧.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ٣٧ وغيرها من السور.
(٥) سورة المنافقون، الآية: ٧.
(٦) بصائر الدرجات: ٤٥، ح ٢١، وفي آخره: فلذلك نسبه إلينا.
(٧) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ١٢١، ضمن الحديث ٦٣.
(٨) الكافي: ١: ٤٠١، ح٢، وفيه: «لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله».
(٩) الكافي: ٢: ٢٤٢، ح١.
(١٠) بصائر الدرجات: ٥٢٢، ح١٣.

قلت: وتصديق ذلك قول الله عزّوجلّ: «﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[١]، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[٢]، ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٣].

□□

ـ ٣ ـ

في الحث على كتمان الأسرار

أنظر إلى عظمة قدر أبي ذرّ رضي الله عنه، ثمّ إلى ما سمعت في حقّه، واستشهد به على عظمة السر المودع عند سلمان رضوان الله عليه، وعلى المبالغة في كتمان أسرار الله، حيث ظهر أنّ كبار الصحابة كانوا يخفون بعضهم عن بعض.

وعن الإمام الصادق عليه السلام: **«إنّ أمرنا سرّ[٤] مستور، في سرّ مقنّع بالميثاق، من هتكه أذلّه الله»[٥].**

وعنه عليه السلام: **«إنّ أمرنا سرّ مستور، في سرّ مستسرّ[٦]، وسرّ لا يفيده إلاّ سرّ، وسرّ على سرّ، مقنّع بسرّ»[٧].**

وعنه عليه السلام: **«هو الحق، وحقّ الحقّ، وهو الظاهر، وباطن الظاهر[٨]، وباطن الباطن، وهو السرّ، المستسر، وسرّ مقنّع بالسرّ»[٩].**

وإلى كتمان هذا السرّ أشار عليه السلام بقوله: **«التقية ديني ودين آبائي، فمن لا تقية له لا دين له»[١٠].**

وقال: «خالطوا الناس بما يعرفون، ودعوهم ممّا ينكرون، ولا تحملوا على أنفسكم

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٤.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧١.
(٤) في المصدر «هذا» بدل «سرّ».
(٥) بصائر الدرجات: ٢٨، ح٣.
(٦) في المصدر: إنّ أمرنا سرّ في سرّ، وسرّ مستسرّ.
(٧) بصائر الدرجات: ٢٨، ح١.
(٨) جملة «وباطن الظاهر» غير موجودة في المصدر، ولكن وردت في بحار الأنوار: ٢: ٧١، ح ٣٣.
(٩) بحار الأنوار: ١: ٧١، ح٣٣، عن بصائر الدرجات، ولكن الموجود في البصائر هكذا: «هو الحق، وحقّ الحق، وهو الظاهر، وباطن الباطن، وهو السر، وسرّ المستسر، وسرّ مقنّع بالسر»، راجع بصائر الدرجات: ٢٩، ح٤.
(١٠) المحاسن: ١: ٢٥٥، ح ٢٨٦، وفيه: «ولا دين لمن لا تقية له».

وعلينا، إنّ أمرنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلاّ ملك مقرّب، أو نبيّ مرسل، أو عبد مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان»[(١)].

وقال الإمام زين العابدين عليه السلام في أبيات منسوبة إليه:

إنـي لأكـتـم عـلـمـي جـواهـره	كيلا يرى الحقّ ذو جهل فيفتتنا
وقـد تـقـدّم فـي هـذا أبـو حـسـن	إلى الحسين ووصّى قبله الحسنا
يـا رُبّ جـوهـر عـلـم لـو أبـوح بـه	لقيل لي أنت ممّن يعبد الوثنا
ولاسـتـحـلّ رجـال مـسـلـمـون دمـي	يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وفي الحديث النبوي: «من وضع الحكمة في غير أهلها جهل، ومن منع عن أهلها ظلم».

«إن للحكمة حقّاً، فأعط كلّ ذي حقٍ حقّه».

وفيه «إنّ من العمل كهيئة المكنون، لا يعلمه إلاّ أهل المعرفة بالله تعالى، فإذا نطقوا به لم يجهله إلاّ أهل الاغترار بالله»[(٢)].

وكان صلى الله عليه وآله إذا أراد إيداع مثل هذه الأسرار في قلوب أصحابه، وخواصّه، يخلوا بهم، ويقوله في آذانهم، كما فعل بأمير المؤمنين عليه السلام، وأخبر عنه الأمير بقوله: «تعلّمت من رسول الله صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم، ففتح لي بكلّ باب ألف باب»[(٣)].

وقال عليه السلام: «اندمجت على مكون علم، لو بُحْتُ به لاضطربتم اضطراب الأرشية في الطوى البعيدة»[(٤)].

وسأله كميل بن زياد النخغي عن الحقيقة، فقال عليه السلام: «مالك والحقيقة! قال: أولست صاحب سرّك، قال: بلى، ولكن يرشح عليك ما يطفح منّي، ثمّ أجابه عمّا سأل»[(٥)].

وروى كميل: أنّه عليه السلام أخذ بيدي، فأخرجني إلى الجبّان، فلما أصحر تنفّس الصُّعداء، ثمّ قال لي: «يا كميل بن زياد، إنّ هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، فاحفظ عنّي ما أقول لك: الناس ثلاثة: فعالم ربّاني، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع، أتباع كلّ ناعق، يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيؤا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق - إلى أن قال -: ها إنّ ههنا لعلماً جمّاً - وأشار إلى صدره - لو أصبت له حملة، بلى أصبت لقناً غير مأمون عليه،

---

(١) بصائر الدرجات: ٢٦، ح٢.

(٢) وردت هذه الأحاديث الثلاثة في كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٢٤ و ٢٥، ولم يذكر المصدر الّذي اعتمد عليه.

(٣) إعلام الورى: ١٥٩، وفيه «علمني ألف باب من العمل، فتح لي بكل باب ألف باب».

(٤) نهج البلاغة: ٥٢، خطبة رقم «٥».

(٥) ورد هذا الحديث في شرح الأسماء الحسنى: ١: ١٣١.

مستعملاً آلة الدين للدنيا، ومستظهراً بنعم الله على عباده، وبحججه على أوليائه، أو منقاداً لحملة الحقّ، لا بصيرة له في أحنائه، ينقدح الشكّ في قلبه لأوّل عارض من شبهة ألا[١] لا ذا ولا ذاك، أو منهوماً باللذّة، سلس القياد للشهوة، أو مغرياً بالجمع والادّخار، ليسا من رعاة الدين في شيء، أقرب شبهاً بهما الأنعام السائمة، كذلك يموت العلم حامليه، اللهمّ بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجّة، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإمّا خائفاً مغموراً، لئلاّ تبطل حجج الله وبيّناته، وكم ذا، وأين أولئك، أولئك والله الأقلّون عدداً، والأعظمون عند الله قدراً، يحفظ الله بهم حججه وبيّناته، حتّى يودعوها نظراءهم، ويزرعوها في قلوب أشباههم، هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره[٢] المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحهم معلّقة بالمحلّ الأعلى، أولئك خلفاء الله في أرضه، والدعاة إلى دينه. آه آه، شوقاً إلى رؤيتهم»[٣].

□□

- ٤ -

في بيان أصناف الناس

﴿وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَٰثَةً﴾[٤]، ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[٥].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «الظالم يحوم حوم نفسه، والمقتصد يحوم حوم قلبه، والسابق يحوم حوم ربّه»[٦].

وعن الأصناف الثلاثة وقع التعبير في الحديث السابق بالعالم والمتعلّم، والهمج الرعاع[٧].

وفي حديث أهل البيت عليهم السلام: «الناس يغدون على ثلاثة: عالم، ومتعلّم، وغثاء، فنحن العلماء، وشيعتنا المتعلّمون، وسائر الناس غثاء»[٨].

والشيعة في عرفهم عليهم السلام عبارة عن الخواص من أهل الله، المشايعين لهم عليهم السلام، في سلوك سبيل الله، علماً وعملاً، الحافظين لأسرارهم، المطيعين لأوامرهم ونواهيهم، المستفيدين من علومهم، المستضيئين بأنوارهم.

---

(١) في المخطوطة: الأمة.
(٢) في المخطوطة: ما استوعب منه.
(٣) نهج البلاغة: ٤٩٥، حكمة رقم «١٤٧».
(٤) سورة الواقعة، الآية: ٧.
(٥) سورة فاطر، الآية: ٣٢.
(٦) معاني الأخبار: ١٠٤، ح١.
(٧) راجع نهج البلاغة: ٤٩٥، حكمة رقم«١٤٧».
(٨) بصائر الدرجات: ٨، ح٣.

وإليهم الإشارة بقولهم عليهم السلام: «إنّ شيعة عليّ الحلماء العلماء، الذُّبل الشفاه، تعرف الرهبانية في وجوههم»[١].

وبقولهم عليهم السلام: «إنّ شيعتنا الذين يتبعوننا، ويطيعون جميع أوامرنا ونواهينا، فأمّا من خالفنا في كثير ممّا فرضه الله عليه فليسوا من شيعتنا، إنّما هم من موالينا ومحبّينا»[٢].

فظهر أنّ من لم يكن على الصفات المذكورة ممّن سواهم عليهم السلام فهو داخل في الهمج والغثاء، وإن كان من أهل النجاة من وجه، بل من المتسبين إلى العلم إذا كان علمه مقصوراً على العلوم الرسمية الظاهرية، كما يستفاد من قول أمير المؤمنين عليه السلام في الحديث السابق «أو منقاداً لجملة الحقّ، لا بصيرة له في أحنائه»[٣]. فإنّ المراد به المقلّد الشامل لمن ذكر، مع أنّ سياق كلامه عليه السلام يقتضي دخوله في الهمج، وكذا قولهم عليهم السلام: «وإنّما هم من موالينا ومحبّينا»[٤] مع أنّهم عليهم السلام حصروا غيرهم في الشيعة والغياء، إلاّ أنّ في دخول مثله على الإطلاق في أصحاب الشمال إشكالاً على المحجر بين[٥]، وإن كان ذلك غير لازم، وعسى أن ينحلّ في محلّه، فإنّا سنعود إلى هذا البحث إن شاء الله.

□□

— ٥ —

في تظاهر العقل والشرع

ولنقتصر فيه على كلام بعض الفضلاء[٦]. فإنّه كاف في هذا المقام.

قال: اعلم أنّ العقل لن يهتدي إلاّ بالشرع، والشرع لن يتبيّن إلاّ بالعقل، والعقل كالأسّ، والشارع كالبناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ، ولن يغني أسّ ما لم يكن بناء.

وأيضاً: العقل كالبصر، والشرع كالشعاع، ولن ينفع البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، فلهذا قال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ﴾[٧].

(١) أمالي الصدوق: ٥٦١، ح٢، وفيه: «يا علي، إخوانك ذبل الشفاه...».
(٢) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٢: ٣١٦، ضمن الحديث ١٦١.
(٣) نهج البلاغة: ٤٩٥، حكمة رقم «١٤٧».
(٤) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٣١٦، ح١٦١.
(٥) هكذا في المخطوطة.
(٦) هو الفاضل اراغب الأصبهاني، قاله في كتابه المسمى بتعطيل النشأتين. (من الهامش).
(٧) سورة المائدة، الآية: ١٥ و١٦.

وأيضاً: «فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الّذي يُمدّه، فما لم يكن زيت لم يشعل السراج، وما لم يكن سراج لم يصيء الزيت، وعلى هذا نبّه بقوله: تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ إلى قوله: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ﴾(١).

وأيضاً «فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما يتعاضدان، بل يتّحدان، ولكون الشرع عقلاً من خارج. سلب الله اسم العقل من الكافر في غير موضع القرآن، نحو: ﴿صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ﴾(٢).

ولكون العقل شرعاً من داخل، قال تعالى في العقل: ﴿فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾(٣)، فسمى العقل ديناً.

ولكونهما متّحدين قال: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ﴾، أي نور العقل، ونور الشرع، ثمّ قال: ﴿يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾(٤). فجعلهما نوراً واحداً، فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور، كما عجزت العين عند فقد النور،

واعلم أنّ العقل بنفسه قليل الغناء، لا يكاد يتوصّل إلاّ إلى معرفة كليّات الشيء، دون جزئياته، نحو أن يعلم جملة حسن اعتقاد الحق، وقول الصدق، وتعاطي الجميل، وحسن استعمال المعدة، وملازمة العفّة، ونحو ذلك، من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء.

والشرع يعرّف كليّات الشيء وجزئياته، ويبيّن ما الّذي يجب أن يعتقد في شيء شيء، وما الّذي هو معدلة في شيء شيء، ولا يعرف العقل - مثلاً - أنّ لحم الخنزير والدم والخمر محرّمة، وأنّه يجب أن يتحاشى من تناول الطعام في وقت معلوم، وأن لا ينكح ذوات المحارم، وأن لا يجامع المرأة في حال الحيض، فإنّ أشباه ذلك لا سبل إليها إلاّ بالشرع، فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة. والأفعال المستقيمة، والدال على مصالح الدنيا والآخرة، مَن عدل عنه فقد ضلّ سواء السبيل.

ولأجل أن لا سبيل للعقل إلى معرفة ذلك، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾(٥)، وقال: ﴿وَلَوۡ أَنَّآ أَهۡلَكۡنَٰهُم بِعَذَابٖ مِّن قَبۡلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبۡلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخۡزَىٰ﴾(٦).

وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة. بقوله: ﴿وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾(٧)، . . . .

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٥.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧١.
(٣) سورة الروم، الآية: ٣٠.
(٤) سورة النور، الآية: ٣٥.
(٥) سورة الإسراء، الآية: ١٥.
(٦) سورة طه، الآية: ١٣٤.
(٧) سورة النساء، الآية: ٨٣.

وعنى بالقليل المصطفين الأخيار، انتهى كلامه[١].

ويصدّقه ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: **«العلم علمان[٢]: مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع»**[٣]، كما لا ينفع نور الشمس، ونور العين ممنوع.

وقد ظهر من تضاعيف ما ذكر أنّ أصحاب العقل قليل جدّاً، وأنّ من لم يهتد لنور الشرع، ولم يطابق عقله، فليس من ذوي العقول في شيء، وأنّ العقل فضل من الله، ونور، كما أنّ الشرع رحمة منه وهدىً، ﴿وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[٤] و﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾[٥]. ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[٦]، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾[٧].



(١) أنظر: الأصول الأصلي: ١١٩، في الهامش، تحت عنوان: «أقول»، وقد نقله عن تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين: ٥٠ و٥١.

(٢) في المخطوطة: العقل عقلان.

(٣) نهج البلاغة: ٥٣٤، حكمة رقم «٣٣٨».

(٤) سورة الحديد، الآية: ٢٩.

(٥) سورة النور، الآية: ٣٥.

(٦) سورة النور، الآية: ٤٠.

(٧) سورة الأحزاب، الآية: ٤.



الجزء الأول

المقصد الأول

في أصول العلم

﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[(١)].

□□

في متشابهات الكتاب والسنّة

﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[(٢)].

□□

أصل

إنّ لكلّ معنىً من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالباً، وقد تتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيها على الحقيقة: لاتّحاد ما بينها.

مثلاً: لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح، من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب، أو حديد، أو غير ذلك، بل ولا أن يكون جسماً، ولا كون النقش، محسوساً، أو معقولاً، ولا كون اللوح من قرطاس، أو خشب، بل مجرّد كونه منقوشاً فيه، وهذا حقيقة اللوح، وحدّه وروحه.

(١) سورة الجَاثيَة، الآية: ٢٠.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

فإن كان في الوجود شيء تسطّر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلَقُ به أن يكون هو القلم، فإنّ الله علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، بل هو القلم الحقيقي، حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته، وجد من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه.

وكذلك الميزان - مثلاً - فإنّه موضوع لعيار تعرف به المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة، وصور شتّى، بعضها جسمانيّ، وبعضها روحاني، كما توزن به الأجرام والأثقال، مثل ذي الكفّتين والقبّان، وما يجري مجراهما، وما توزن به المواقيت والارتفاعات، كاصطرلاب، وما توزن به الدوائر والقسي، كالفرجار، وما توزن به الأعمدة، كالشاقول، وما توزن به الخطوط، كالمسطر، وما يوزن به الشعر، كالعروض، وما توزن به الفلسفة، كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات، كالحسّ والخيال، وما توزن به العلوم والأعمال، كما يوضع ليوم القيامة، وما يوزن به الكلّ، كالعقل الكامل، إلى غير ذلك من الموازين.

وبالجملة: ميزان كلّ شيء يكون من جنسه.

ولفظة الميزان حقيقة في كلّ منها باعتبار حدّه، وحقيقته الموجودة فيه، وعلى هذا القياس كلّ لفظ ومعنىً.

وأنت إذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً، وفتحت لك أبواب الملكوت، وأهّلت لموافقة الملأ الأعلى ﴿وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[1]، كذا أفاد بعض العلماء قدس الله تعالى سرّه ونزيدك ممّا استفدنا منه.

أصل

ما من شيء في عالم الحس والشهادة إلاّ وهو مثال وصورة لأمر روحاني في عالم المكوت، هو روحه المجرّد، وحقيقته الصرفة، كما سيتبيّن لك.

وعقول الخلائق في الحقيقة أمثلة للعقول العالية، فليس للأنبياء عليهم السلام أن يتكلّفوا معهم إلاّ بضرب الأمثال؛ لأنّهم أمروا أن يكلّموا الناس على قدر عقولهم، وقدر عقولهم أنّهم في النوم بالنسبة إلى تلك النشأة، والنائم لا يكشف له شيء في الأغلب إلاّ بمثل، ولهذا من يعلّم الحكمة غير أهلها يرى في المنام أنّه يعلّق الدرّ في أعناق الخنازير، وعلى هذا القياس، وذلك لعلاقة خفيّة بين النشآت، فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، وعلموا حقائق ما سمعوه بالمثال وأرواح ذلك، وعقلوا أن تلك الأمثلة كانت نشوراً.

قال الله سبحانه: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي

(١) سورة النساء، الآية: ٦٩.

ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ﴾[١]، فمثّل العلم بالماء، والقلب بالأدوية والينابيع، والضلال بالزبد، على ما فسّره المفسِّرون. ثم نبّه في آخرها فقال: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[٢]، فكلّ ما لا يحتمل فهمك فإنّ القرآن يلقيه إليك على الوجه الّذي كنت في النوم، مطالعاً بروحك للّوح المحفوظ، ليمثل لك بمثال مناسب، وذلك يحتاج إلى التعبير، فالتأويل يجري مجرى التعبير، فالمفسّر يدور على القشر، فافهم.

وصلٌ

ولك أن تقول: إنّ متشابهات الكتاب والسنّة كلّها محمولة على ظواهرها، ومفهوماتها الأوّلية، من دون حاجة إلى تأويل، أو حمل على تمثيل، أو التحيل، إلاّ أن للمفهومات مظاهر مختلفة، ومنازل شتّى، وقوالب متعددة حسب تعدّد النشآت، واختلاف المقامات، وكذلك لله سبحانه، وصفاته في كلّ عالم من العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها، كما سيأتي بيانه وتفصيله.

فكلّ إنسان يفهم من تلك الألفاظ ما يناسب مقامه، والنشأة التي غلبت عليه، والكلّ صحيح، وهي حقيقة في الكلّ، ولكن لكلّ في محلّه.

قال صاحب الفتوحات، في بيان نشأة الملكوت: كلّ حديث وآية وردت عندنا، فصرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض[٣].

وَصْلٌ

قد ورد في الحديث أنّ: «**المساجد بيوت الله**»[٤]، فلفظ البيوت فيه حقيقة؛ وذلك لأنّ المسجد محلّ للعبادة، ومحلّ العبادة - بما هي عبادة - هو محلّ حضور المعبود، وموقف شهوده، فيكون بيتاً له بالحقيقة، لا بالمجاز، والتخييل، ولكن يكون بيتاً معقولاً، لا محسوساً بإحدى هذه الحواس، وما هو المحسوس منه ليس معبداً ومشعراً للعبادة، بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض، وكل محسوس ذي وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كلّ وجه، فإنّ زيداً - مثلاً - ليس بمحسوس من جميع وجوهه، بل إنّما محسوسيّته من حيث كونه متقدّراً، متحيّزاً، ذا وضع، وأمّا من حيث كونه ناطقاً، متوهّماً، متخيّلاً، عالماً، أو جاهلاً، فليس ممّا يناله الحسّ، والإشارة الوضعية، كما سيتبيّن فيما بعد.

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الفتوحات المكية: ١: ١٣٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ١: ١٩٨، ضمن الحديث ٦٠٣.

ويؤيّد هذا ما ورد في حديث آخر: «**إنّ المسجد ينزوي بالنخامة**»[(١)]، مع أن المحسوس منه لم تتغيّر مساحته أصلاً، فكأنّ المراد أنّ النخامة توجب قلّة توقيره وتعظيمه: لأنّه محلّ عبادة الله، فيجب أن يكون موقّراً مستعظماً، والنخامة فيه تنافي ذلك، فيقلّ عظم قدره في العقل، لا في الحسّ، وهذا وأمثاله ممّا يدركه أهل البصيرة ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[(٢)].

وصل

ولمّا كان الناس إنّما يكلّمون على قدر عقولهم، ومقاماتهم، فما يخاطب به الكلّ يجب أن يكون للكل فيه نصيب، فالقشرية من الظاهريين لا يدركون إلاّ المعاني القشرية، كما أنّ القشر من الإنسان وهو ما في الإهاب، والبشرة من البدن، لا ينال إلاّ قشر تلك المعاني، وهو ما في الجلد والغلاف من السواد والصور، وأمّا روحها وسرّها وحقيقتها فلا يدركها إلاّ أولوا الألباب، وهم الراسخون في العلم.

وإلى ذلك أشار النبيّ ﷺ في دعائه لبعض أصحابه، حيث قال: «**اللّهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل**»[(٣)]، ولكلّ منهم حظّ، قلّ أم كثر، وذوقٌ، نقص أو كمل، ولهم درجات في الترقّي إلى أطوارها، وأغوارها، وأسرارها، وأنوارها.

وأمّا البلوغ للاستيفاء، والوصول إلى الأقصى، فلا مطمع لأحد فيه، ولو كان البحر مداداً لشرحه، والأشجار أقلاماً. فأسرار كلمات الله لا نهاية لها. فنفد البحر قبل أن تنفد كلماته.

وصل

وممّا ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات والأخبار الواردة في أصول الدين؛ وذلك لأنها ممّا خوطب به طوائف شتىٰ، وعقول مختلفة، يجب أن يكلّم كلّ على قدر فهمه، ومقامه، ومع هذا فالكلّ صحيح، غير مختلف من حيث الحقيقة، ولا مجاز فيه أصلاً، واعتبر ذلك بمثال العميان والفيل، وهو مشهور.

وعلى هذا فكلٌ من لم يفهم شيئاً من المتشابهات من جهة أنّ حمله على الظاهر كان مناقضاً بحسب الظاهر لأصول صحيحة دينية، وعقائد حقّة يقينية عنده، فينبغي أن يقتصر على صورة اللفظ، ولا يبدّلها، ويحيل العلم به إلى الله، والراسخين في العلم، ثمّ يترصّد لهبوب رياح الرحمة من عند الله، ويتعرّض لنفحات أيام دهره الآتية من قبل الله، لعل الله يأتي له بالفتح أو

---

(١) وسائل الشيعة: ٥: ٢٢٤، ح ٦٣٩٥، عن المجازات النبوية، وفيه: «إن المسجد لينزوي من النخامة».

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩]؛ وسورة آل عمران، الآية: ٧.

(٣) الخرائج والجرائح: ١: ٥٧.

أمر من عنده، ويقضي الله أمراً كان معقولاً، فإنّ الله سبحانه ذمّ قوماً على تأويلهم المتشابهات بغير علم، فقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾[1].

وعن مولانا الإمام الباقر عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ حديث آل محمّد صعب مستصعب، لا يؤمن به إلاّ ملك مقرّب، أو نبيّ مرسل، أو عبد امتحن الله قلبه بالإيمان، فما عرض عليكم من حديث آل محمّد فلانَتْ له قلوبكم، وعرفتموه، فخذوه، وما اشمأزت منه قلوبكم وأنكرتموه، فردّوه إلى الله، وإلى الرسول، وإلى العالم من آل محمّد، إنّما الهالك أن يحدّث أحدكم بشيء منه فيقول: والله ما كان هذا، والله ما هذا بشيء، والإنكار هو الكفر**»[2].

ومن تدبّر فيما حقّقناه ثمّ فيما ورد في الشرع من أصول الدين، علم أنّ مقتضى العقل الصريح لا ينافي موجب الشرع الصحيح بوجه من الوجوه، ولله الحمد.



(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) الكافي: ١: ٤٠١، ح١، باختلاف يسير.

في ضوابط مهمّة

﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ﴾[(١)]

□□

أصل

إنّ من المستبينات المركوزة في فطرة الله الّتي فطر الناس عليها، أنّه لا يجوز أن يترجّح أحد المتساويين على الآخر، من غير مرجّح، ولا أن يرجّحه غيره بدون ذلك، وأنّه لا يجوز أن يدخل في دار الوجود أمر جزافاً، ولا اتّفاقاً، كما قال مولانا الإمام الصادق عليه السلام: «**أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بالأسباب**»[(٢)].

وسنبيّن بالبرهان أنّ لكلّ موجود سببين، فاعلياً، وغائياً، ولكلٍّ منهما سببان آخران كذلك، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مسبب الأسباب، فعند ذلك يقف اللمّ: لاتحاد السؤال هنالك بالجواب، كما ستقف عليه إن كنت من أهله.

أصلٌ

إنّ لله سبحانه في خلق الكائنات أسباباً، ومبادىء، غائبة عن شعور أذهاننا، وغايات وحكماً، محجوبة عن أعين بصائرنا، وإنّ الجهل بالشيء لا يستلزم نفيه، فإنّ إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجّة ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة. فعليك الاعتصام بحبل التوقّف في كلّ ما لم يبرهن استحالته لك.

قال بعض العلماء لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرّد العقل، ومن لا يفرق بين ما يحيله العقل، وبين ما لا يناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطب، فيترك وجهله[(٣)].

أصلٌ

ليس شيءٌ من الموجودات إلاّ وله خاصية ذاتية، ولوجوده حكمة عظيمة، وسرّ غريب، لا يوجد في غيره.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(٢) بصائر الدرجات: ٦، ح١و٢؛ وص ٥٠٥، ح٢.

(٣) الأسفار الأربعة: ٢: ٣٢٢، وقد نقله عن الغزالي.

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[١]، ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢].

إلاّ أنّ الناس لا يتعجّبون ممّا تكرر مشاهدتهم إيّاه، وإنّما يتعجّبون من النوادر وإن كان المتكرر أجلّ حكمة، وأعظم أمراً، وأعجب فعلاً من النادر، ولذلك تحرك الإنسان في الجهات الّتي تخالف جهة حركته الّتي بحسب طبيعة بدنه بمجرّد إرادة نفسه الناطقة، الّتي هي جوهر ملكوتي من عالم الأمر ليس معدوداً عندهم من العجائب، وصاروا يتعجّبون من جذب حجر المغناطيس مثقالاً من الحديد.

قال بعض العلماء والعجب من بعض الجهلة من الطبيعيين، ومن تشبّه بهم، حيث يأخذون في طلب السبب في فعل الطبيعة الّتي لبعض المركبات، مثل الطبيعة الّتي للسقمونيا في إسهال الصفراء، والأقيمون في إسهال السوداء، والطبيعة الّتي في حجر المغناطيس الموجبة لجذب الحديد، ثمّ صاروا يتعجّبون من صدور هذه الآثار والأفاعيل منها، ولا يتعجّبون من النار كيف تفرّق المجتمع، وكيف تحيل أجساماً كثيرة إلى مثل طبيعته في ساعة، ولا يشتغلون بالبحث عن علّته، وغاية ما يجيبون به عنه إذا سئلوا عن ذلك أن يقولوا: لأنّ النار حارّة.

ثمّ السؤال لازم في أنّ الحار لم يفعل هكذا؟ فيكون منتهى الجواب للطبيعي أن يقال: إنّ الحرارة قوّة، من شأنها أن تفعل هذا الفعل.

ثمّ إن سئلوا بعد هذا: أنّه لِمَ كان هذا الجسم حارّاً دون البارد؟ لم يكن جوابهم إلاّ الجواب الإلهي: من أنّ إرادة الصانع هكذا، ولا يقنعون بهذا الجواب في جذب المغناطيس الحديد إذا اشتغلوا بالبحث عن علّته، من أنّ في المغناطيس قوّة جاذبة للحديد، وأنّ سبب وجودها إرادة الصانع.

وليس هذا الجواب قاصراً، لكن تعجّبوا عمّا استندروا وجوده، وألهاهم التعجّب البحث عن علّته، ولم يعرض لهم ذلك ممّا كثرت مشاهدتهم له، وإن كانت حكمته أعجب من حكمة المغناطيس في جذب الحديد، وهو هذا الحيوان الحساس المتحرّك بالإرادة، الّذي يغتذي، وينمو، ويولد، بل الإنسان الّذي هو عالم صغير، وما يخصّه من الأحكام الإنسانية[٣].

أصل

ومن المستقرّات في مقر الفطرة الإنسانية: بطلان الدور، المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه، وتأخره عنها، فإنّ ذلك يحكم به كلّ من له أدنى مسكة من دون تجشّم برهان.

---

(١) سورة ص، الآية: ٢٧. (٢) سورة الدخان، الآية: ٣٩.

(٣) المبدأ والمعاد: ١٦٩، فقد ذكر القول ضمن (فصل في بيان المحدد للجهة).

وأمّا التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة الآحاد، فلا تقضي ببطلانه أوائل العقول، بل يحتاج فيه إلى إقامة البرهان.

ولكنّ الإنصاف أنّ البراهين المشهورة في ذلك من التطبيق، و التضايف، وذي الوسط، وغيرها، كافية لمن لا تغلبه شيطنة الوهم، مع أنّ هذا الحكم من الأمور المقرّرة، المفروغ عنها عند أهل العلم كافّة، فلا مجال للتوقّف فيه، وعليه يبنى كثير من المسائل والعلوم، كما ستقف عليه.

أصل

ومن القواعد المقرّرة، الكثيرة الفوائد، قاعدة الإمكان الأشرف، الموروثة من بعض أكابر القدماء[1]، وهي مبنية على ثلاث مقدّمات، مبرهنة في محالّها، كما يأتي:

أحدها: أنّ البسيط الّذي لا تركيب فيه أصلاً، لا يكون مبدأ لفعلين من جهة واحدة.

والثانية: أنّ صانع العالم بسيط، أحديّ، ذاتاً، وصفة، وفعلاً.

والثالثة: أنّه سبحانه أعلى وأشرف من جميع الموجودات.

فإذا تقرّرت هذه المقدّمات، فنقول في بيان القاعدة: إنّه لا يجوز أن يوجد الممكن الأخسّ، إلاّ وقد وجد الممكن الأشرف قبله، وإلاّ لم يبق للصانع جهة خلق الأشرف، فإذا فرض الأشرف موجوداً استدعى جهة أشرف ممّا عليه الصانع، هذا خلف.

وإنّما تجري هذه القاعدة في الإبداعيّات، دون المكوّنات المبنية على الحركات، والأسباب الخارجة عن الذات؛ لجواز حرمان الأكمل الأشرف عن الوجود في المكونات، لممانعة أسباب سماوية، وعلل طبيعية، تابعة لاستعدادات أرضية، تابعة لحركات سماوية، إلاّ أن الخسيس في الأشياء الكائنة وإن أمكن أن يكون متقدّماً على الشريف، زماناً، وطبعاً، بحسب الإعداد، كالنطفة متقدّمة على الحيوان، والبيضة على الدجاج، والبذر على الشجر، لكن عند التأمّل يظهر أنّ الشريف متقدّم على الخسيس ذاتاً، بحسب الإيجاد، وأنّ الفضل والكمال للمتقدّم بالذات في الإيجاد، والخسّة والنقيصة للمتأخّر بالذات فيه، وسيأتي: أنّ ما بالفعل أبداً متقدّم على ما بالقوّة، والوجوب متقدّم على الإمكان مطلقاً.



(١) وهو أرسطو، أنظر: المبدأ والمعاد؛ ٢٠٦.

في الوجود والعدم

﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾[١]

□□

أصل

الوجود البحت الخالص الحقّ هو الله سبحانه، والعدم البحث لا ذات له، ولا أثر، ولا تميّز، بل هو لا شيء محض، والوجود المشوب بالعدم ما سوى الله، وهو خلق الله، وهو مركّب من وجود له من الله، هو بمنزلة صورته، ومن عدم له من نفسه، تميّز بذلك الوجود، وتخصّص به بحسب قابليّته له في علم الله، وإمكانه الذاتي، الّذي به تمكّن من امتثال أمر «كن»، وهو بمنزلة مادّته، وهو المعبّر عنه في لسان الشرع بـ«الماء» ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[٢]، لقبوله الأمر بسهولة، كما يقبل الماء التشكّلات بسهولة، فمنه عذب فرات، ومنه ملح أجاج.

وباعتبار تقدّمه على الأشياء لكونه مادّة لها، وشرطاً في إيجادها، ورد: **«أوّل ما خلق الله الماء»**[٣]، ولأنّ العقل أوّل الأشياء خلقاً، ورد: **«أوّل ما خلق الله العقل»**[٤].

قال مولانا الباقر عليه السلام: **«لو علم الناس كيف ابتدأ الخلق ما اختلف اثنان، إنّ الله تعالى قبل أن يخلق الخلق قال: كن ماء عذباً، أخلق منك جنّتي، وأهل طاعتي، وكن ملحاً أجاجاً، أخلق منك ناري، وأهل معصيتي، ثمّ أمرهما فامتزجا، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر، والكافر المؤمن»**[٥].

وفي لفظ آخر: **«إنّ الله تعالى حيث خلق الخلق خلق ماء عذباً، وماء مالحاً أجاجاً، فامتزج الماءان»** الحديث[٦].

وهذه جملة نأتي بتفاصيلها وبراهينها إن شاء الله تعالى.

---

(١) سورة فاطر، الآية: ١٢.
(٢) سورة هود، الآية: ٧.
(٣) علل الشرائع: ١: ٨٣، ح٦ بمضمونه.
(٤) عوالي اللئالي: ٤: ٩٩، ح ١٤١.
(٥) الكافي: ٢: ٦، ح١.
(٦) الكافي: ٢: ٨، ح١.

أصل

ليس في الوجود موجود بالذات سوى الوجود، إذ لو وجد غيره، فإما أن يكون الوجود زائداً عليه، فليزم أن يكون له وجود قبل وجوده، لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له؛ أو جزء له، وننقل الكلام إلى الجزء الآخر، وهكذا إلى أن يتسلسل، وهو محال.

نعم، للعقل أن ينتزع من الوجودات الممكنة معنىً غير الوجود، لست أقول منفكّاً عنه، فإنّ الكون في العقل وجود عقلي، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي، بل أقول من شأنه أن يلاحظه وحده، من غير ملاحظة الوجود، وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه، وذلك المعنى يسمى بـ «الماهية»[1]. و«العين الثابت»[2]، وهي ليست بموجودة بالذات، بل بالعرض، أي بتبعيّة الوجود، لا كما يتبع الموجود الموجود، بل كما يتبع الظلّ للشخص، والشبح لذي الشبح.

ومن هنا قيل: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[3].

سؤال: هب أنّ ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له، لكن الوجود إنّما هو ثبوت الشيء، لا ثبوت الشيء للشيء؟.

جواب: فالوجود - إذن - غير زائد على الشيء؛ إذ لو كان زائداً لكانا شيئين، أحدهما ثابتاً للآخر.

سؤال: لِمَ لا يجوز أن يكون المسمّى بالماهية هو الأصل في التحقّق، ويكون الوجود معنىً اعتبارياً، منتزعاً منه، لا تأصّل له حتّى يجري فيه الترديد المذكور في البرهان؟

جواب: لأن الماهية قبل انضمام الوجود إليها، أو اعتبار الوجود معها، أو صيرورتها بحيث يمكن انتزاع الوجود عنها، غير موجودة، و أنها إذا اعتبرت بذاتها لا مع اعتبار الوجود، وإن كان بعد الوجود، فهي غير موجود، ولا معدومة، فإذن لو لم يكن وجود، ولو بالاعتبار والانتزاع، لم توجد ماهية، وما لم توجد ماهية لم يكن ثبوت وجود لها، ولا انضمامه إليها، ولا اعتباره معها، ولا انتزاعه عنها: لأنّ ثبوت شيء لشيء، أو انضمامه إليه، أو اعتباره معه، أو انتزاعه منه، أو ما شئت فسمّه، فرع لثبوت المثبت له، والمنضمّ إليه، والمعتبر معه، والمنتزع عنه، وهذا - مع اشتماله على الدور الظاهر - مقتضٍ لأن لا يوجد موجود أصلاً، فقد ثبت وتحقّق أنّ الأصل في التحقّق، والحقيق بالتأصّل، هو الوجود، لا غير.

---

(١) باصطلاح الحكماء.
(٢) باصطلاح العرفاء.
(٣) سورة النجم، الآية: ٢٣.

وما أحسن ما قيل: إنّ العقل الصحيح القطرة يشهد بأنّ الماهية إذا كانت موجودة، - بنفس وجودها لا قبل وجودها - بوجود آخر، يكون الموجود بالذات وبالأصالة منهما لا محالة هو نفس الوجود، لا نفس الماهية، كما أنّ المضاف بالحقيقة هو نفس الإضافة، لا ما هو المضاف المشهوري.

وأيضاً: لو كانت الماهية هي الأصل دون الوجود، وكان الوجود أمراً اعتبارياً، لم يبق فرق بين الوجود الخارجي، والوجود الذهني، إلا بحسب الاعتبار، دون صدور الآثار؛ إذا الماهية بعينها منحفظة التقرّر فيهما، وهي بعينها، وبحسب ذاتها، غير منفكّة عن الحكم عليها بالوجود على ذلك التقدير.

أصل

موجودية الماهية عبارة عن كونها بحيث تنسب إلى موجدها، وترتبط به، فتكون موجودة بهذا الكون، لا بالذات، ويكون الموجود بالذات كونها على هذه الحيثية، دون نفسها بما هي هي.

وأمّا الوجود فكونه وجوداً هو بعينه كونه موجوداً، وهو موجودية الشيء في الأعيان، أو الأذهان، لا أنّ له وجوداً آخر، بل هو الموجود من حيث هو وجود، والّذي يكون لغيره منه، وهو أن يوصف بأنّه موجود، يكون له في ذاته، وهو نفس ذاته، كما أن التقدّم والتأخّر لما كانا فيما بين الأشياء الزمانية بالزمان، كانا فيما بين أجزائه بالذات، من غير افتقار إلى زمان آخر.

سؤال: فيكون كلّ وجود واجباً؛ إذ لا معنى للواجب سوى ما يكون تحقّقه بنفسه.

جواب: معنى وجود الواجب أنّه بمقتضى ذاته، من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقّق الوجود بنفسه، أنّه إذا حصل إمّا بذاته، كما في الواجب، أو بفاعل، كما في غيره، لم يفتقر إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غيره من الماهيات، وهذا لا ينافي إمكانه الذاتي: لأنّ معنى الإمكان في الوجود أن يكون تعلّقي الذات، ارتباطيّ الحقيقة، وهو يجامع الضرورة الذاتية، بل هو عينها، وأمّا الإمكان بمعنى لا ضرورة الوجود والعدم، فهو مختصّ بالماهيات.

كذا أجاب أستاذنا الاجل صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي(١)، . . . .

---

(١) هو المولى صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي القوامي، مؤلف كتاب «الأسفار» المشهور على لسان الناس بـ «الملاّ صدرا»، وعلى لسان تلامذة مدرسته بـ «صدر المتألهين».
وهو من عظماء الفلاسفة الإلهيين، الذين لا يجود بهم الزمن إلاّ في فترات متباعدة من القرون، وهو يعد المدرّس الأوّل لمدرسة الفلسفة الإلهية في هذه القرون الثلاثة الأخيرة في البلاد الإسلامية الإمامية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية، والشارح لهما والكاشف عن أسرارهما. =

سلّمه الله وأبقاه[1]. وتحقيق المقام: ما ذكره بعض العرفاء، فاستمع له.

وصل

الممكن هو الوجود المتعيّن، فإمكانه من حيث تعيّنه، ووجوبه من حيث حقيقته، وذلك أنّ التعيّن نسبة عقلية، فهي بالنسبة إلى المرجّح واجبة للمتعيّن، والتعيّن هو حدوث ظهور الوجود من وجه معيّن بعيّنه القابل المُعيّن للوجود، بحسب خصوصه الذاتي، فيمكن بالنظر إلى كلّ تعيّن حادث للوجود أن ينسلخ الوجود عنه، ويتعيّن تعيّناً آخر، وينعدم التعين الأوّل؛ إذ نفس التعيّن هو الواجب للوجود الحق الساري في الحقائق، بمعنى أنه شرط لظهوره في المراتب، لا لتحققه في ذاته، وإلاّ لانقلب الواجب ممكناً، وليس كلّ تعيّن معيّن واجباً له على التعيين إلاّ لموجباته، والوجود المتعيّن لا ينقلب عدماً، بل تنقلب تعيّناته بتعيّنات أخر، غير متعيّنات

= ولا تزال الدراسة عندنا تعتمد على كتبه، لا سيما «الأسفار»، الّذي هو القمة في كتب الفلسفة، قديمها وحديثها، والأم لجميع مؤلفاته هو.
ونُقل عن المحقّق الشيخ محمّد حسين الأصفهاني أنه كان يقول «لو أعلم أحداً يفهم أسرار كتاب الأسفار لشددت إليه الرحال للتلمذة عليه، وإن كان في أقصى الديار».
ولد في «شيراز» من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، وهو من عائلة محترمة، وهي عائلة قوامي.
ويظهر أنّ أوّل حضوره - حين انتقل إلى أصفهان - كان على الشيخ بهاء الدين العاملي «٩٥٣ - ١٠٣١هـ».
ومن ولعه في طلب العلم أنفق كلّ ما خلفه والده من المال في تحصيله، وأشرب المذهب الصوفي الفلسفي (العرفاني)، الّذي كان هو السائد في ذلك العصر، فانعكس على نفسية هذا الطالب الذكي، فأولع فيه ولوعاً أخذ عليه جميع اتجاهاته، وخلق منه صوفياً عرفانياً وفيلسوفاً إلهياً فريداً، قلّ نظيره، أو لا نظير له.
وقد صرح بهذا في مقدمة الأسفار، فقال: «قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي من السعي الموفور».
ومن أثر ولعه بالفلسفة انقطع إلى درس فيلسوف عصره السيد الداماد محمّد باقر، المتوفى «١٠٤٠هـ».
من مؤلفاته: الأسفار الأربعة، المبدأ والمعاد، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، أسرار الآيات وأنوار البينات، المشاعر، الحكمة العرشية، شرح الهداية الأثيرية، شرح إلهيات الشفاء، رسالة الحدوث، وغيرها من المؤلات الكثيرة، الّتي لا يسعنا المقام في سردها، لئلاّ يطول بنا المقام.
توفي سنة «١٠٥٠خ» في البصرة في طريقه للحج للمرة السابعة، أو بعد رجوعه.
أنظر ترجمته في: سفينة البحار: ١: ٣١١، والكنى والألقاب: ٢: ٣٧٢، وأمل الآمل: ٢: ٢٣٣، وروضات الجنّات: ٤: ١١٧، وسلافة العصر: ٤٩٩.

(١) الأسفار الأربعة: ١: ٤٠.

قبلها، فتحقّق من هذا حقيقة الإمكان المتعيّن المعيّن، وهو نسبة عدمية في الوجود، فهو بين عدم ووجود، فمهما رجع الحق إلى إفاضة نور الوجود على ذلك الوجه المعين بقي موجوداً.

والتحقيق: أنّه لا يبقى آنين، بل يتبدّل مع الآنات، وإن أعرض عنه التجلّي الوجودي أنعدم وعاد إلى أصله، هذا أصل الإمكان.

وأمّا اسم الغير والسوي للمكنات فذاك من حيث امتيازاتها النسبية والذاتية بالخصوصيات الأصلية، فهي من هذا الوجه أعيان، بعضها مع بعض، وأمّا غيريّتها للوجود المطلق الحق، فمن حيث إنّ كلاً منها تعيّن مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة، تغاير الآخر بخصوصيته، والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل، ولا يغاير البعض؛ لكونه كليّة الكلّ وجزئية الجزء نسباً ذاتية له، فهو لا ينحصر في الجزء، ولا في الكل، فهو مع كونه فيهما عينهما، لا يغاير كلاً منهما في خصوصهما، ولكن غيرّيته في أحديّة جمعه الإطلاقي في مطلقة عن الكلية والجزئية، والإطلاق، فما في الحقيقة إلاّ وجود مطلق، ووجود مقيّد، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة، والإطلاق والتعيّن والتقيّد نسب ذاتية له، وتلك المعاني والنسب ليست زائدة عليها إلاّ في التعقّل دون الوجود، فلا تمايز، ولا تغاير إلاّ في التعقّل، ولكن العقول الضعيفة تغلط.

وصلٌ

وجود الممكنات ليس مغايراً لوجود الحق الباطن المجرّد عن الأعيان والمظاهر إلاّ بنسب واعتبارات، كالظهور والتعيّن والتعدّد الحاصل بالاقتران، وقبول حكم الاشتراك، ونحو ذلك من النعوت الّتي تلحقه بواسطة التعلّق بالمظاهر.

فللوجود اعتباران:

أحدهما: من حيث كونه وجوداً فحسب، وهو الحق، وأنّه من هذا الوجه لا كثرة فيه، ولا تركيب، ولا صفة، ولا نعت، ولا اسم، ولا رسم، ولا نسبة، ولا حكم، بل جود بحت.

والاعتبار الآخر: من حيث اقترانه بالممكنات، وشروق نوره على أعيان الموجودات، وهو سبحانه، إذا اعتبر تعيّن وجوده مقيّداً بالصفات اللازمة لكلّ متعيّن من الأعيان الممكنة، فإنّ ذلك التعيّن والتشخُّص يسمى «خلقاً». و«سوى»، وينضاف إليه سبحانه إذ ذاك كلُّ وصف، ويسمى كلّ اسم، ويقبل كلّ حكم، ويتقيّد بكل رسم، ويدرك بكلّ مشعر، من بصر وسمع وعقل وفهم؛ وذلك لسريانه في كلّ شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّي، والانقسام، والحلول في الأرواح والأجسام، ولكن كلّ ذلك متى أحب، وكيف شاء، وهو في كلّ وقت حال قابل لهذين الحكمين المذكورين المضادّين بذاته، لا بأمر زائد عليه، إذا شاء ظهر بكل صورة، وإن لم يشأ لا تنضاف إليه صورة، لا يقدح تعيّنه وتشخصّه واتصافه بصفاتها في كمال وجوده وعزّته وقدسه، ولا ينافي ظهوره بها، وإظهار تقيّده بها، وبأحكامها

غناه بذاته عن جميع ما وصف بالوجود، وإطلاقه عن كلّ القيود، بل هو الجامع بين متماثلاتها ومتخالفاتها جميعاً، فتأتلف وتختلف.

وصل

قد ظهر من هذه البيانات أنّ الماهيات كلّها وجودات خاصة في الواقع، عيناً وذهناً، وإن كان المفهوم من الماهية غير المفهوم من الوجود في اعتبار العقل، فهما متّحدان اتّحاد الأمر العيني مع المفهوم الاعتباري، ولكلّ منهما تقدّم على الآخر، لا بمعنى التأثير؛ إذ لا معنى لتأثير الماهية في الوجود، وإلاّ لزم أن تكون قبل الوجود موجودة. ولا لتأثير الوجود في الماهية؛ لأنها ليست مجعولة ولا موجودة في نفسها لنفسها، بل تقدّم الوجود عليها عبارة عن أصالته في التحقّق، ومتبوعيّته لها، وتقدّمها على الوجود عبارة عن صحّة ملاحظة العقل إيّاها وحدها، من غير ملاحظة الوجود، لا الخارجي ولا الذهني، وبهذا الاعتبار يصير الوجود نعتاً لها، ويحكم عليه بأنه زائد عليها، وإلاّ فالحقيقة العينية ليست إلاّ للوجود.

وصل

كيف لا يكون للوجود حقيقة عينيّة وغيره به يكون متحقّقاً وكائناً في الأعيان، أو في الأذهان، فهو الّذي به ينال كلّ ذي حقّ حقّه، فهو أحقّ الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، كما أنّ البياض أولى بأن يكون أبيض ممّا ليس ببياض، ويعرض له البياض.

ومن هنا قيل: الوجود حقيقته أنّه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته، يعني به الوجود البحت الّذي لا ماهية له، فإنّ ما لا ماهية له لا يمكن تصوّره، بالحدّ، ولا بالرسم، ولا بصورة مساوية له؛ إذ تصوّر الشيء عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، وكل ما كان حقيقته أنّه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان، وإلاّ لزم انقلاب الحقيقة عمّا كانت بحسب نفسها، فكل ما يرتسم من الوجود في النفس، وتعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل هو وجه من وجوهه، وحيثية من حيثيّاته، وعنوان من عنواناته.

فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم المعنى الجنسي، بل عموم أمر لازم اعتباري انتزاعي، كالشيئية للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصّلة المتخالفة المعاني.

وصل

وإذ ليس له مفهوم، فليس بكليّ ولا جزئي، ولا عامّ ولا خاص، ولا مطلق ولا مقيّد، بل تلزمه هذه الأشياء بحسب ما يوجد به من الماهيات وعوارضها، كما إنه تلزمه الجوهرية

والعرضية بحسب اتّحاده بماهية الجوهر والعرض، من غير حصول تغيّر في ذاته وحقيقته، من حيث هو هو، فإن قيد ذاته بالإطلاق يشترط فيه أن يتعقّل، بمعنى أنّه و صف سلبي، لا بمعنى أنّه إطلاق، ضدّه التقييد، بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة العدديتين، وعن الحصر أيضاً في الإطلاق والتقييد، وفي ا لجمع بين ذلك والتنزّه عنه، فيصحّ في حقّه كلّ ذلك حال تنزّهه عن الجميع، ولا يصحّ أن يحكم عليه بحكم أو يعرف، أو يضاف إليه نسبة ما، من وحدة أو وجوب وجود، أو مبدأية إيجاد، أو صدور أثر، أو تعلّق علم منه بنفسه، أو بغيره؛ إذ كلّ ذلك مقتضى التعيّن والتقيّد، فلا طريق إلى العلم إليه بوجه.

وصل

سيتبيّن لك أن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، وفي بعضها مفتقر إلى أحدها، أو كليهما.

ولا يخفى أنّ الأوّل أولى بالموجودية من الأخيرين، وهو متقدّم عليهما بالطبع، والثاني أقوى وأتمّ من الثالث.

فللوجود أفراد حقيقية وراء الحصص؛ لاتّصافه بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات، أو المتخالفة المراتب، فشموله للأشياء من باب الانبساط والسريان على هياكل الموجودات، سرياناً مجهول التصوّر، فهو مع كونه أمراً شخصياً متشخّصاً بذاته ومشخّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية ممّا يجوز القول بأنه مختلف الحقائق، بحسب الماهيات المتّحدة به، كلّ منها بمرتبة من مراتبه، ودرجة من درجاته المتفاوتة بالتشكيك، فالوجودات هي حقائق متشخّصة بذواتها، متفاوتة بنفس حقيقتها، مشتركة في مفهوم الموجودية العامّة الّتي هي من الأمور الاعتبارية.

فتخصّص كلّ وجود: إمّا بالتقدُم والتأخّر، أو بالكمال والنقص، أو الغنى والفقر.

وإما بعوارض ماديّة إن وقع في المواد، وهي لوازم الشخص الماديّ وعلاماته، فوقوع كلّ وجود في مقام من المقامات، ومرتبة من المراتب مقوّم له، لا يتصوّر وقوعه في مرتبة أخرى، لا سابقة، ولا لاحقة، ولا هو وقوع وجود آخر في مرتبته، لا سابق، ولا لاحق.

ومن هنا قيل: لا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما إنه لا يصحّ أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً، وإلاّ بدّل حقيقتهما.

وصل

وما يقال: من أنّ الذات والذاتي بالقياس إلى أفراده يمتنع أن يكون متفاوتاً بشيء من أنحاء التشكيك، فغير محقق في الوجود، وإن سلّم في الماهيات.

وما قيل في بيانه: إنّه لو لم يشتمل الأكمل على ما ليس في الأتقص، فلا افتراق، وإن اشتمل عليه فهو إمّا معتبر في سنخ الطبيعة، فلا اشتراك، وإلاّ فلا تفاوت فيها، بل في شيءٍ آخر.

فقد قيل: إنّه مصادرة على المطلوب الأوّل؛ إذ الكلام في أنّ التفارق قد يكون بنفس ما فيه التوافق، لا بما يزيد عليه.

ومثله ما قيل: لو كانت الذات هي الأكمل، فالأنقص ليس نفس الذات، وكذا العكس، على أنّ الوحدة النوعية ليست كالوحدة العددية غير محتملة للتعميم والتفاوت، بل هي وحدة جمعية جامعة للمحدود، والكلّي الطبيعي في المشكّك أشدّ إيهاماً منه في المتواطىء، ليس فيهما بمعنىً واحد.

قيل: وممّا ينبّه على ذلك أنّ أجزاء الزمان متشابهة الماهية، مع تقدّم بعضها على بعض بالذات، لا بما هو خارج عنها، وكذا مراتب السوادات والبياضات في الأشدّية والأضعفية، ومراتب سائر المقدارات في الأزيدية والأنقصية، إلى غير ذلك، وإن كان بعض هذا ممّا قد يناقش فيه.

والحقّ أن التفاوت في جميع ذلك يرجع إلى أنحاء الوجودات، فللوجود أطوار مختلفة في نفسه، والمعاني تابعة لأطواره، وعلى هذا فلا فرق بين الذاتيات والعوارض، ولا بين الجواهر والأعراض، في قبولها التشكيك، لكن لا بذواتها، بل بواسطة وجوداتها الخاصّة، فالقابل للتشكيك بالحقيقة ليس إلاّ الوجود، وهو بذاته متقدّم وتقدّم، ومتأخّر وتأخّر، وغنيٌّ وغني، وفقير وفقر، وكامل وكمال، وناقص ونقص، وشديد وشدّة، وضعيف وضعف، إلى غير ذلك.

وإلى هذا أشير بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[1]، فإنّ قوّته تعالى عين ذاته المقدّسة.

وصلٌ

الوجود لا تتألف حقيقته - من حيث هي - من أجزاء خارجية، أو ذهنية، وإلاّ فلا يخلو إمّا أن يكون شيء منها محض حقيقة الوجود، فالوجود قد حصل به قبل نفسه؛ أو لا يكون شيء منها ذلك، فيلزم أن يكون غير الوجود متقدّماً على الوجود بالوجود، وهو ظاهر البطلان.

وإذ استحال قبليّة غير الوجود على الوجود بالوجود، ظهر أنّ الوجود من حيث هو وجود لا فاعل له ينشأ منه، ولا مادّة تستحيل هي إليه، ولا موضوع يوجد هو فيه، ولا صورة يتلبّس هو

(١) سورة فصلت، الآية: ١٥.

بها، ولا غاية يكون هو لها؛ لأنّ لكلّ من هذه الأمور التقدّم، وأمّا من حيث إنّ له ماهية، فيجوز اتّصافه بهذه الأمور.

أصلٌ

الوجود يتنزّل من سماء الإطلاق إلى أرض التقييد مترتّباً، فيبتدىء من الأشرف فالأشرف إلى أن ينتهي إلى ما لا أخسّ منه في الإمكان، ولا أضعف، فتنقطع عنده السلسلة النزولية، ثمّ يأخذ في الصعود. فلا يزال يترقّى من الأرذل إلى الأفضل إلى أن ينتهي إلى الّذي لا أفضل منه في هذه السلسلة الصعودية، فيكون هو بإزاء ما بدأ منه في النزول، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾[1]، وكلّما كان إلى مبدئه سبحانه أقرب، فهو إلى البساطة والوحدة والغنا أقرب، ومن الاختلاف والتركّب والافتقار أبعد.

ففي المرتبة الأولى لا يفتقر في تقوّمه، ولا في شيء من صفاته وأفعاله، إلى شيء سوى مبدعه القيّوم جلّ اسمه، ويسمى أهل تلك المرتبة - على اختلاف درجاتهم - بالعقول والأرواح، والملائكة المقرّبين.

وفي المرتبة الثانية، وإن لم يفتقر في تقوّمه إلى غير ما فوقه، ولكنه يفتقر في أفعاله وصفاته إلى ما دونه من المراتب، ويسمى أهلها - على تفاوت أقدارهم - بالنفوس، والملائكة المدبّرين.

وفي المرتبة الثالثة يفتقر في تقوّمه - أيضاً - إلى ما دونه، ويسمى بالصور والطبائع.

وفي المرتبة الرابعة ليس له حيثية سوى حيثية الإمكان والقوّة، ولا شيئية له في ذاته متحصّلة إلاّ قبول الأشياء، ويسمى بالمادّة، والماء، والهباء، والهيولى الأولى، وهي نهاية تدبير الأمر.

ثم يأخذ في العد، فأوّل ما يحصل فيه مركّب من مادة وصورة، ويسمى بالجسم، ثمّ يتخصّص الجسم بصورة أعلى وأشرف، فيصير بها ذا اغتذاء ونموّ، ويسمى بالنبات، ثمّ يزيد تخصّصه بصورة أخرى أعلى ممّا قبلها يصير بها ذا حسّ وحركة، ويسمى بالحيوان، ثمّ يزيد تخصّصه بصورة أعلى وأفضل يصير بها ذا نطق، ويسمى بالإنسان، وللأنسان مراتب كثيرة إلى أن يصير ذا عقل مستفاد، فحينئذ تتمّ دائرة الوجود، ومنتهى سلسلة الخير والجود.

فالوجودات ابتدأت فكانت عقلاً، ثمّ نفساً، ثمّ صورة، ثمّ مادّة، فعادت متعاكسة كأنها دارت على نفسها جسماً مصوّراً، ثمّ نباتاً، ثمّ حيواناً، ثمّ إنساناً ذا عقل، فابتدأ الوجود من العقل، وانتهى إلى العقل ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ﴾[2]، ﴿كَمَا بَدَأۡنَآ أَوَّلَ خَلۡقٖ نُّعِيدُهُۥ﴾[3].

---

(١) سورة السجدة، الآية: ٥. (٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٩.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٤.

والشرف والكمال إنّما هو بالدنوّ من الحق المتعال، ففي البدء كلّ ما تقدّم كان أوفر اختصاصاً، وفي العود كلّ ما تأخّر كان أعلى مكاناً.

وإلى البدء أُشير بليلة القدر، وإنزال الكتب، وإرسال الرسل المعنويّين ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾(١).

وإلى العود بيوم القيامة، والمعراج المعنوي ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾(٢).

وعنهما عبّر في الأخبار بالإقبال والإدبار، **قال مولانا الصادق** عليه السلام: «**إنّ الله خلق العقل، وهو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش، من نوره، فقال له: أدبر، فأدبر، ثمّ قال له: أقبل، فأقبل، فقال الله تعالى: خلقتك خلقاً عظيماً، وكرّمتك على جميع خلقي، قال: ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج، ظلمانياً، فقال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: أقبل، فلم يقبل، فقال له: استكبرت، فلعنه**»(٣)، **ثمّ ذكر** عليه السلام **جنود العقل من الخيرات، وجنود الجهل من الشرور.**

والمراد بالجهل ما يقابل العقل، تقابل التضادّ الشبيه بتقابل العدم والملكة؛ لأنّه وجودي شبيه بالعدميّ، حيث هو وجود للعدم، كما يأتي تحقيقه في بيان معنى الألم من مباحث الخير والشر.

فالجهل تابع للعقل، متميّز به، فوجوده بالعرض من غير صنع، وإدباره تابع لإدبار العقل وإقباله جميعاً، وإنما لم يقبل: لأنّه بالإدبار بلغ أقصى مراتب الكمال المتصوّر في حقّه، ولهذا استكبر، وسنبرهن على جوب هذا الترتيب - نزولاً وصعوداً - فيما بعد إن شاء الله.

وصل

هذه المراتب كلّها - على تفاوت درجاتها - متواصلة على نعت الاتّصال بدءاً وعوداً، بحيث لا ثلمة في الوجود أصلاً، بناءً على قاعدة الإمكان الأشرف، فيتقوّم السافل بالعالي دائماً، فلا يوجد السافل إلاّ وقد وجد العالي قبله، هكذا جرت سنّة الله، كما قال: ﴿مَا نُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾(٤)، فآخر كلّ مرتبة متّصل بأوّل المرتبة التي هي أسفل منه، أو أعلى، بل آخر كلّ درجة من درجات مرتبة واحدة متّصل بأول درجة أخرى أسفل منه أو أعلى، وإلاّ يلزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين، فآخر مراتب الألوهية متّصل بأول درجات العقل الأوّل، وآخر درجات العقل الأوّل متّصل بأول درجات العقل الثاني، وهكذا.

---

(١) سورة القدر، الآية: ٤.
(٢) سورة المعارج، الآية: ٤.
(٣) الكافي: ١: ٢٠، ح١٤.
(٤) سورة الحجر، الآية: ٨.

فليس شيء من العقول محدوداً في حدّ غير منقسم فرضاً، بل كلّ منها ذو سعة في الرحمة الوجودية على درجات غير متناهية.

ومن العقول النازلة ما يقرب من النفوس، ومن النفوس البشرية ما كاد يكون لبعض البهائم، ومن النفوس الغير البشرية ما لا يحتاج إلى توسّط الروح البخاري، من شدّة نقصه، كالنفوس النباتية والجمادية، ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات، كالمرجان، ومن النبات ما قرب من الحيوان، كالنخل، ومن الحيوان ما قرب من الإنسان في كمال القوّة الناطقة وغيرها، كالقرد وغيره، ومن الإنسان ما كاد يكون عقلاً.

فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية.

قال أستاذنا - أدام الله أيام إفادته - وَكلّ كامل في مرتبة من المراتب يحوي جميع الكمالات الّتي دونه، فالحق سبحانه يحوي جميع ما في الوجود، وكذا العقل الأوّل يحوي جميع ما هو دونه في الوجود، ولهذا يصدر بوساطته عقل آخر، ونفس، وخيال، وحسّ، وطبع، وجرم، ومادّة، وهي كلّها مترتبة في الوجود متّصلة في أعلى مراتبها العقلية إلى أدناها المادية، وهكذا في غيره من العقول والنفوس، وفي كلّ قوّة مجرّدة أو مادية.

فما من درجة من درجات الوجود إلاّ وقد خرجت من القوّة إلى الفعل، متّحدة بما قبلها، أو مفصولة عنه، فليس بين مراتب الوجود خلاء عقلي على قاعدة الإمكان الأشرف. كما ليس بين الأجسام خلاء مقداريّ، كما برهن عليه.

وصل

كل ما لا يفتقر من هذه المراتب في تقوّمه إلى شيء آخر غير مبدعه القيّوم، بل هو قائم بذاته، فوجوده لذاته، وكل ما يفتقر في ذلك إلى شيء آخر بأن يكون وجوده قائماً بشيء آخر، فجوده ليس إلاّ لغيره.

ومثل هذا الشيء لا يدخل في دار الأعيان إلاّ بالتركيب الاتّحادي بينه وبين ذلك الغير، بأن يكون أحدهما بمنزلة القوّة والنقص بالنسبة إلى الآخر، والآخر بمنزلة الفعل والكمال بالنسبة إليه، فلو كان كلّ منهما قوّة بالنسبة إلى الآخر، وفعلية وكمالاً، لم يكن أحدهما أولى، بأن يكون وجوده الآخر وقائماً به من الآخر بعكسه.

وأيضاً لا يكون إذاً بينهما ارتباط إلاّ بمجرّد الإضافة، والإضافة بين الشيئين لا تجب أن يكون أحدهما للآخر، أو قائماً به، وسيأتي لهذا مزيد انكشاف عن قريب، إن شاء الله.

وصل

ومن هذا يظهر أنّ الأجسام والجسمانيات كلّها من حيث وجوداتها الخارجية ضعيفة

الوجود جداً؛ وذلك لأنّها - كما يأتي - مركبة من مادّة هي قوّة وجوداتها، وصورة هي فعليّتها، بالتركيب الاتّحادي، والمادّة أمر عدمي؛ لأنها قوّة الوجود لا نفسه، وهذا حظّها من الوجود، والصورة ليس وجودها لنفسها، وإلاّ لاستقلّت بذاتها، ولم تقم بالمادّة، فهي إذن وجودها للمادّة، وقيامها بها على نحو من الاتحاد، والقائم بما يشبه المعدوم المتّحد معه لا محالة يكون شبيهاً بالعدم قريباً منه.

فالأجسام ليست إلاّ كظلال الموجودات القائمة بذواتها الّتي في عالم الغيب المبرهن عليه فيما بعد، ولهذا ترى كلاً من أجزائها معدوماً عن الآخر، مفقوداً عنه، وليس له من الجمعية والتحصّل قدر يمكن أن يجمع بعضه بعضاً، وكذا ليس له من البقاء ما يجمع أوّله آخره، فأوّله ينقطع عن آخره، وآخره يفوت أوله، بل كلّ بعض فرضَ منه فهو غائب عن بعض آخر، وكذا حكم بعض البعض منه بالقياس إلى بعض بعضه الآخر، فالكلّ غائب عن الكلّ، مفقود عنه، فهي ﴿كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾(١).

نعم لو كانت صورها موجودة لأنفسها، قائمة بذواتها، كما في عالم الغيب، أو كانت موجودة لشيء له وجود لنفسه، كوجوداتها لقوانا الحسّية والخيالية والعقلية، على ما سيأتي بيانه، فهي إذن وجودات خالصة لا يشوبها شوب عدم، سوى العدم الذاتي الأصلي العام، لما سوى الله، فافهم واغتنم، فإنّه من الأسرار الّتي لا يمسّها إلاّ المطهّرون، وسيأتي له مزيد كشف وإيضاح إن شاء الله العزيز.

أصل

العدم ليس له ماهية إلاّ رفع الوجود، فلا يتميز إلاّ بالوجود، وحيث علم أنّ وجود كلّ شيء هو نفس هويّته، فكما لا يكون لشيء واحد إلاّ هوية واحدة، فكذلك لا يكون له إلاّ وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها، ولا عدمان لشخص بعينه.

وأمّا تعدّد العدم للحادث الزماني من حيث السبق واللحوق فهو من تصرّفات الوهم؛ إذ العدم لا يتعدد عند العقل إلاّ بتعدد الملكات، فلا ذات قبل الوجود، ولا بعده، حتّى يقال إنها واحدة، أو متعددة متماثلة، وإنما يضيف العقل نسبة العدم إلى ذات يختصّ وجوده بزمان معيّن قبل وجوده، وبعد وجوده، ومرجعه إلى انحصار وعائه الوجودي وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقاً ولاحقاً، إلاّ أن المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة يتوهم أنّ العدم يطرأ على شيء ويرفع وجوده الخاص عن متن الواقع، وَيحكّ هويته عن صفحة الأعيان، ولم يتفطّن بأن طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يخلو إما أن يكون في مرتبة وجوده وفي وعاء تحقّقه المختص به بعينه، فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة، أو

(١) سورة النور، الآية: ٣٩.

في زمان واحد بعينه، وإما أن يكون في غير مرتبة وجوده ووعاء تحقّقه، فالشيء يستحيل أن يكون له وجود إلاّ في مرتبة وجوده وظرف فعليته، فإنّ لكلّ شيء نحواً خاصاً من الوجود، ومرتبة متعيّنة من الكون، مع توابعه ولوازمه من الصفات والأزمنة والأمكنة اللائقة به يقتضيه، له أسبابه السابقة، وشرائطه المتقدّمة المنبعثة عن وجود المبدأ الأوّل، جلّ كبرياؤه، ولم يتصور له طور آخر من الكون غير ما هو الواقع حتّى يطرأ عليه العدم، ويرفعه عن ساهرة الأعيان، أو يقع العدم بدلاً عنه في مقامه المفروض له.

وصلٌ

ومن هنا يظهر أنّ المعدوم لا يجوز أن يعاد بعينه؛ لأنّ الهوية الشخصية المستأنفة إذا كانت بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض، فكان الوجود أيضاً واحداً، فإنّ وحدة الهوية عين وحدة الوجود، وقد فرض متعدداً، هذا خلف.

على أنّه يلزم أن تكون حيثية الابتداء عين حيثية الاستئناف، مع كونهما متنافيين، وأن يتخلل العدم بين الشيء ونفسه، فيكون هو قبل نفسه، قبلية بالزمان؛ لاتحاد الهوية والوجود، وهو بحذاء الدور الّذي هو تقدّم الشيء على نفسه بالذات.

وأمّا إعادة الإنسان بعد موته فهو بمعنى إنشائه في نشأة أخرى، كما قال الله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾﴾[1]، على أنّ الإنسان لا يعدم بالموت، بل ينتقل من دار إلى دار، كما يأتي تحقيقه في محلّه.



(١) سورة الواقعة، الآية: ٦٠ و ٦١.

في العلم والجهل

- ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ﴾[(١)].

- ﴿هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[(٢)].

□□

أصل

العلم: هو حصول صورة الشيء للعالِم، وظهوره لديه مجرّداً عما يلابسه.

والجهل: ما يقابله.

وهما يرجعان إلى الوجود والعدم؛ وذلك لأنّ من علم شيئاً، فإن كانت صورة المعلوم عين ذاته، فيعلمها بذاته، وذاته عبارة عن وجوده الّذي لا ينفكّ عنه، فيعلمها دائماً بوجوده، فوجوده العالم، ووجوده المعلوم، ووجوده العلم، وذلك كعلم الله سبحانه بذاته، وعلمنا بذواتنا.

وكذلك إذا كانت صورة المعلوم داخلة في ذاته، بأن تكون مرتبة من مراتبه النازلة، كعلم الله سبحانه بما سواه، وعلمنا بقوانا وإن كانت خارجة عن ذاته، فلا بدّ أن تكون فيه قوّة هيولانية قابلة لأن تتصور بتلك الصورة، حتّى يمكن له إدراكها.

ثم إنّ تلك الصورة لا يجوز أن تفيض عليه من ذاته بالاستقلال؛ لأنها صورة كمالية لذاتها الّتي هي ناقصة من دونها، فلا محالة تفيض عليه ممّا فوقه ممّا هو بالفعل في إدراكها، ولكن بتوسط استعداد منه ومرور عليه، وهذا كإدراكنا لما سوى ذواتنا، وما أحاطت به ذواتنا من المحسوسات والمتخيلات والموهومات والمعقولات، فإنّ صورة هذه كلها إنّما تفيض على أنفسنا من الجوهر العقلي الّذي هو ربّ نوعنا، ومقيم صورنا بإذن الله، واستعداد منا، ورجوع إلى ذلك الجوهر العقلي، واتصال به، كما يأتي بيانه في محله.

وإنما شرطنا فيه القوّة الهيولانية القابلة للتصور بتلك الصورة في إدراكها؛ لأن العلم بالأمر الخارج عن ذات العالم هو كالعلم بذات العالم، وبما في ذاته، فلا يتحقق إلاّ بالاتحاد

---

(١) سورة فاطر، الآية: ١٩؛ وسورة غافر، الآية: ٥٨.

(٢) سورة الزمر، الآية: ٩.

بالمعلوم، والاستكمال به، بأن يكون العالم في نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم، فيصير تاماً بالمعلوم، فتكون نسبته إليه نسبة القوّة إلى الفعل، ونسبة النقص إلى الكمال، فكأنه يرتقي من وجود إلى وجود أعلى منه، وهذا أيضاً من الأسرار والغوامض الّتي لا يمسّها إلاّ المطهّرون، وقد كان رأي جماعة من المتقدّمين.

وممن برهن عليه من حكماء الإسلام ثقتهم ورئيسهم، أفضل الدين القاساني رحمه الله [(١)]، فإنّه استدلّ عليه بأن الإدراك لا بدّ فيه من نيل المدرِك لذات المدرَك، وذلك إمّا بخروجه من ذاته إلى أن يصل إليه، أو بإدخاله في ذاته، وخروج الشيء من ذاته محال، وكذا دخول الشيء في ذات آخر، إلاّ أن يتّحد معه ويتصور بصورته.

وقال أستاذنا - مدّ ظلّه - لو لم تكن ذات العالم مصوّرة بصورة المعلوم فبأيّ شيء يناله؟ إبذاته العارية من تلك الصورة ينال تلك الصورة؟ هذا محال، وهل هو إلاّ مثل أن يبصر الأعمى شيئاً، كيف ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾[(٢)].

أو ينال تلك الصورة بتلك الصورة، فما لم يدرك تلك الصورة أولاً كيف يدرك بها؟ وإلاّ فتكون تلك الصورة عالمة ومعلومة، والمفروض خلافه.

أو ينالها بصورة أخرى، فننقل الكلام إلى تلك الأخرى جذعاً، ويتسلسل.

ولا يجوز أن يكون إدراكه لها بمجرّد حصولها له، حصول موجود مباين لموجود مباين، كجود السماء والأرض لنا، أو أمر عارض؛ وذلك لأنّ الحاصل في مثل ذلك ليس إلاّ إضافة محضة، والإضافة من أضعف الأعراض وجوداً، بل وجودها وجود الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما غفل الآخر، فهذا حظّها من الوجود، لا أن لها صورة في الأعيان.

ثم إنّ وجود الإضافة إلى شيء غير وجود ذلك الشيء، فإنّ إضافة الدار والفرس والغلام لنا لا يوجب وجود شيء منها لنا، أو فينا، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا، أو لقوانا، والكلام عائد في تلك الصور وكيفية حصولها لنا، أهي بمجرّد الإضافة، أو بالاتّحاد معنا؟ فإن كان بمجرّد الإضافة فحصول الإضافة ليس حصولاً لصورة شيء، وهكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهاية، وهو محال.

---

(١) وهو: أفضل الدين بابا محمد القاشاني (ت ٦٧٢هـ)، المعروف بـ «بابا أفضل المرقي»: لأنّه دفن بـ «مرق» من قرى كاشان الصوفي، الشهير بالكاشاني، كان معاصراً لخواجه نصير الدين الطوسي، بل قيل: إنّ كان خال المحقّق الطوسي، وقد مدحه الطوسي برباعية مشهورة، كان عارفاً، متصوّفاً، وله تصانيف كثيرة، وله رسالات فارسية، عرفانية، وأشعار كثيرة متفرّقة، وطبعت جامعة طهران مجموعة رسائله في مجلّدين، بتصحيح الدكتور مهدوي، ومجتبى مينوى أخيراً.
(أنظر: الذريعة: ٢: ٣٦٤، وج ٩: ١١٦، وهدية العارفين: ٢: ١٢٨).

(٢) سورة النور، الآية: ٤.

وإن كان بالاتحاد، فهو المطلوب.

وكذلك حكم العوارض اللاحقة لاستغناء الموضوع عنها في تحصيله النوعي الشخصي، على أنّ المعلوم قد يكون جوهراً، أو مع جوهر، فعلم أنّ كلّ إدراك وعلم فهو باتّحاد بين العالم والمعلوم.

وكل من أنصف من نفسه علم أن النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات الجاهلة، بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات له أصلاً؛ لأنّه من هذه الحيثية قوّة العلم فحسب، والقوّة عدمية، وليست الصور العلمية كالقنية المالية من الذهب والفضة، والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا، أي وجودات الماديات ذوات الأوضاع الجسمية بعضها لبعض الّذي مرجعه إلى وجود النسب الوضعية[1].

وصل

قد تبيّن من هذا البيان أن العلم لا يتعلّق بالأجسام بما هي أجسام، أي بوجوداتها الخارجية؛ وذلك لأنّ صورها بما هي هي ليست حاصلة هذا النحو من الحصول الاتحادي الّذي وصفناه، إلاّ لموادّها، كما دريت.

وإذا كان حصولها لموادّها فلم تحصل أنفسها لها، بل لا يحصل لها شيء أصلاً؛ لأنّ القائم بالغير الحاصل له تكون إنّيته بعينها إنّيّته للمحلّ، فلو حصل له شيء، يكون حصوله في الحقيقة لمحلّه لا له، والمادّة إذ هي أمر عدمي ليست إلاّ جهة القوة في الوجودات، فليس لها في نفسها ذات يصحّ أن تدرك شيئاً وتعلمه حتى تدرك الصور الحاصلة فيها هذا الحصول، فإنّ ما ليس له حصول في نفسه كيف يحصل له شيء؟

وإذا لم تكن الصور الخارجية للأجسام ممّا يصح أن يحصل لها شيء الحصول المعتبر في العلم، ولا هي حاصلة لما يصحّ له أن يعلمها، فليست هي عالمة بشيء أصلاً، ولا لشيء أن يعلمها بعينها كما هي، فهي إذن معلومة بالقوة لا بالفعل، بمعنى أنّ في قوّتها أن تنتزع منها صوراً فتعلم تلك الصور.

لست أقول: إنّ متعلّق العلم هو هذه الصورة بعينها بعد انتزاعها: لاستحالة انتقال المنطبعات في المواد. بل أقول: صور أخرى مثلها.

فالمعلوم بالذات من كلّ شيء ليس إلاّ صوراً إدراكية قائمة بالنفس، متّحدة معها، لا صوراً مادية خارجية، سواء كان العلم بطريق الإحساس، أو بغير ذلك، فالمعلوم بالفعل لا يكون معلوماً لغير عالمه، فكلّ عالم فمعلومه غير معلوم عالم آخر، بل متّحد بمعلومه، بل هو بعينه العالم والمعلوم والعلم، فافهم واغتنم.

---

(١) أنظر: الشواهد: ٢٤٢-٢٤٤، الإشراق الثاني في اتحاد العقل بالمعقول.

وصل

الأجسام لما كانت بمنزلة ظلال للموجودات الغيبية القائمة بذواتها، ولها نحو اتحاد معها، لقيّوميّتها إياها، وتلك الوجودات عالمة بذواتها ومعلومة لها؛ لأن وجوداتها لأنفسها، فالأجسام أيضاً من هذه الجهه، لها علم وشعور بقدر اتصالها بها، وبحسب وجوداتها.

ألا ترى إلى الحجر المرمي إلى فوق - مثلاً - كيف يتحرّك إلى تحت، ولو لم يكن له شعور بأنّ المكان التحتي أوفق له، وبطبعه لما تحرّك إليه، إذ لو لم يكن له في ذلك مقتضٍ ذاتي لما فعله بالذات، وإذ لم يكن لمقتضاها وجود إلاّ أخيراً فله نحو من الثبوت أولاً، المستلزم لنحو من الشعور، وإن لم يكن على سبيل القصد والرويّة، كما في القرآن المجيد ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾(١).

ثمّ ألم تنظر إلى إناث النخل وميلانها إلى صوب بعض ذكرانها، وإلى سائر الأشجار، وميل عروقها إلى جانب الماء في الأنهار، وانحرافها في الصعود عن الجدار، وإخراجها الأوراق الكثيرة بين الفواكه لتسترها عن صنوف الآفات، ويبقى لبّ الثمار، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى، فيتبين أن العلم والشعور إنّما يكون بقدر الوجود، فما يكون وجوده أقوى فعلمه أقوى، وما يكون وجوده أضعف فعلمه كذلك. فالعلم والجهل للأشياء هما عين الوجود والعدم لها.



(١) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

في النور والظلمة

﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠﴾[1]

□□

أصل

النور: هو الظاهر بنفسه، المظهر لغيره.

والظلمة: ما يقابله.

وهما أيضاً يرجعان إلى الوجود والعدم؛ إذ المظلم إنّما يسمى مظلماً لأنّه ليس للأبصار إليه وصولاً؛ إذ ليس موجوداً للبصر، مع أنّه موجود في نفسه، والّذي ليس موجوداً لا لغيره ولا لنفسه، فهو الغاية في الظلام، بل هو الظلمة الحقيقية.

وفي مقابلة الوجود، فهو النور الحقيقي، وكما أنّ ما به يتحقّق ويوجد الشيء يجب أن يكون موجوداً في نفسه، لا بوجود زائد عليه، أعني اتصافه بالوجود ليس بجعل جاعل، وإن كانت ذاته مجعولة جعلاً بسيطاً، فكذلك ما به يظهر الشيء لا بدّ وأن يكون ظاهراً في نفسه، لا بظهور زائد عليه، أي لا مظهر له، وإن كانت ذاته الظاهرة مجعولة جعلاً بسيطاً، فالوجود والنور والظهور كأنّها ألفاظ مترادفة تعرب عن معنىً واحد.

فكلّ ما قيل أو يقال في باب الوجود من الأحكام، كالبساطة، والغنى عن التعريف، وانتفاء الحدّ والرسم عنه، وثبوت الشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر له، وكونه غنيّاً وفقيراً، وجاعلاً ومجعولاً، ومتعيّناً بذاته، وغير ذلك، تصدق كلها في باب النور: لأنّ الوجود والنور حقيقة واحدة، وأقسام كلّ منهما هي بعينها أقسام الآخر، لا تغير بينهما، إلاّ بحسب تغاير الاصطلاحات، كذا أفاد أستاذنا - دام ظله -.

قال: وأمّا المسمّى بالنور عند الجمهور، كنور الكواكب - ونور النار، وغير ذلك من الأضواء، فليس بنور حقيقي خالص؛ لأنّ نوريّته وظهوره إنّما هو بالإضافة إلى القوّة الباصرة فقط، وأمّا بالنسبة إلى سائر الحواس فهو ظلمة خفاء، لا خبر لها عنه أصلاً، ونسبة المبصر

---

(١) سورة فاطر، الآيتان: ١٩ و٢٠.

إلى المبصر كنسبة المسموع والمشموم إلى السامعة والشامّة، وكذلك غيرها، لا فرق بينها إلاّ فيما يرجع إلى شدّة الوجود وضعفه، فإنّ قوّة الباصرة لما كانت أقوى الحواس والمدرَك دائماً من باب المدرِك، فمدركات الباصرة تسمى بالنور بحسب العرف لأجل ذلك، وإلاّ فكما أنّ الضوء ظاهر بذاته عند الباصرة، مظهر لغيره، من معروضاته عليها، فكذلك الصوت ظاهر بذاته للسامعة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال: صوت الرعد، وصوت الرحى، وكذلك الريح ظاهر بذاته للشامّة، مظهر لغيره من معروضاته عليها، فيقال: ريح المسك، وريح الورد، وهكذا في سائر المدركات.

وكما أن الصوت لا يظهر، ولا يُظهر لغير حاسّة السمع، والطعم لا يظهر وله يظهر لغير حاسة الذوق، فالضوء أيضاً لا يظهر ولا يُظهر على غير حاسّة البصرة فلا فرق بينها في النورية أصلاً.

قال في الفتوحات: لولا النور ما أدرك شيء، لا معلوم، ولا محسوس، ولا متخيّل أصلاً، ويختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوى، فهي عند العامّة موضوعة للقوى، وعند العارفين أسماء للنور المدرك به، فإذا أدرك المسموعات سمّي ذلك النور سمعاً، وإذا أدركت المبصرات سمّي بصراً، وغير ذلك لمساً، وذوقاً، وشماً، وخيالاً، ووهماً، وعقلاً، وحافظة، ومفكّرة، ومصورة، وكل ما يقع به إدراك فليس إلاّ النور[١].

وصل

قد تبين ممّا ذكر أنّ ظهور كلّ محسوس ووجوده بما هو محسوس إنّما هو بالإضافة إلى حسّ واحد، وذلك أيضاً من جهة تجرّده عن المادّة، وأمّا من حيث انطباعه في المادّة فنوريّته بالقوة وهو بالفعل ظلمة وغسق، وظهوره بالإضافة إلى النفس أيضاً من جهة تجرّده ليس إلاّ بتوسّط هذه الحواس، ولهذا إذا فقدت عنها هذه الحواس كما في يوم القيامة كوّرت الشمس، وانكدرت النجوم، وظهوره بالإضافة إلى العقول أيضاً إنّما هو بتوسّط النفوس، ولهذا السماوات مطويّات بيمينه.

والنور الحقيقي والوجود البحت ما يكون ظاهراً في نفس الأمر بلا توسط شيء من الحواس والنفوس، وفي جميع المراتب والأحوال.

ومن هنا يظهر أنّ وجود عالم الحسّ كلّه مشوب بالعدم، ونوريّته مخلوطة بالظلمة، وعلمه ممزوج بالجهل، فافهم.

---

(١) أنظر: الفتوحات المكية: ٣: ٢٧٦.

في الحياة والموت

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾(١)

□□

أصل

الحياة: هي ما يساوق الفعل والإدراك معاً.

والموت: ما يقابلها.

وهما أيضاً يرجعان إلى الوجود والعدم؛ لأنّ مبدأ الأفعال والآثار إنّما هو الوجود، وهو كما دريت عين الإدراك، فكلّ موجد حيّ على حسب وجوده، شدّة وضعفاً، وكل معدوم ميّت من جهة أنّه معدوم، وكذلك كلّ عالم فهو حيّ بقدر علمه، وكل جاهل فهو ميّت على حسب جهله.

ومن هنا قال سبحانه عند ذكر العلماء والجهّال: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾.

وقال: ﴿لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾(٢)، ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ﴾(٣)، ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾(٤). إلى غير ذلك من الآيات.

وصل

كلّ ما وجوده لنفسه فحياته ذاتية، وكل ما وجوده لغيره فحياته عرضية؛ لأنها بتوسّط ذلك الغير، فلو لم يكن لذلك الغير وجود لنفسه، كصور الأجسام القائمة بالمواد، فمثل هذا الشيء ميّت إلاّ بقدر اتّصاله بوجوده الغيبي القائم بالذات، فإنّه من تلك الجهة حي.

وبالجملة: الحياة كالعلم والنور تابعة للوجود، كما أنّ متقابلاتها تابعة للعدم، فالمجرّدات عن المادية حياتها ذاتية، والماديات حياتها عرضية، لكن الماديات الّتي لها نفوس مجرّدة يمكن أن يطلق عليها الحي بالذات؛ لأنّ الغلبة والقهر فيها للنفوس، والحيوان أخصّ من الحي بالمعنى الأعم مطلقاً، وأعم من الحي بالذات من وجه؛ لأنّه إنّما يطلق على الحساس المتحرّك بالإرادة، سواء كانت حياته ذاتية، أو عرضية.

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٢٢.
(٢) سورة يس، الآية: ٧٠.
(٣) سورة النحل، الآية: ٩٧.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٢٢.

في الإيمان والكفر

- ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۖ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ﴾(١).

- ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ﴾(٢).

□□

أصل

الإيمان: هو التصديق بالشيء على ما هو عليه، ولا محالة هو مستلزم لتصور ذلك الشيء كذلك بحسب الطاقة، فهو يرجع إلى العلم الراجع إلى نحو من الوجود.

وفي الشرع: عبارة عن التصديق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾(٣)، ويدخل في الكتب والرسل أوصياء الرسل - صلوات الله عليهم أجمعين - وسائر ما جاؤوا به.

والكفر: ما يقابله، وهو بمعنى الستر والغطاء، فهو يرجع إلى الجهل الراجع إلى نحو من العدم.

والشرك: هو الاعتقاد بالشيء على خلاف ما هو به.

سئل الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام عن أدنى ما يكون العبد مشركاً، فقال: «من قال للنواة إنّها حصاة، وللحصاة هي نواة، ثمّ دان به»(٤).

وقال: «الكفر أعظم من الشرك، فمن اختار على الله وأبى الطاعة وأقام على الكبائر فهو كافر، ومن نصب ديناً غير دين المؤمنين، فهو مشرك»(٥).

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٧.
(٢) سورة هود، الآية: ٢٤.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.
(٤) الكافي: ٢: ٣٩٧، ح١.
(٥) الكافي: ٢: ٣٨٣، ح٢.

وصل

كما أن للوجود درجات مترتبة بعضها فوق بعض، وهو معقول عليها بالتشكيك، فكذلك الإيمان له درجات مترتبة في القوّة والضعف.

قال الإمام أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «الإيمان حالات ودرجات وطبقات ومنازل، فمنه التامّ المنتهي تمامه، ومنه الناقص البيّن نقصانه، ومنه الراجح الزائد رجحانه»[١].

وقال أيضاً: «لو علم الناس كيف خلق الله تعالى هذا الخلق لم يلم أحد أحداً، قيل: وكيف ذاك؟ فقال: إنّ الله تعالى خلق أجزاء بلغ بها تسعة وأربعين جزءً، ثمّ جعل الأجزاء أعشاراً، فجعل الجزء عشرة أعشار، ثمّ قسمه بين الحلق، فجعل في رجل عشر جزء، وفي آخر عشري جزء، حتّى بلغ به جزءً تاماً، وفي آخر جزءً وعشر جزء، وآخر جزءً وعشري جزء، وآخر جزءً وثلاثة أعشار جزء، حتّى بلغ به جزئين تامّين، ثمّ بحساب ذلك حتّى بلغ بأرفعهم تسعة وأربعين جزءً، فمن لم يجعل فيه إلاّ عشر جزء لم يقدر علي أن يكون مثل صاحب العُشْرَيْن[٢]، ولا يكون مثل صاحب الثلاثة الأعشار، وكذلك من ثمّ له جزء لا يقدر على أن يكون مثل صاحب الجزئين، ولو علم الناس أن الله تعالى خلق هذا الخلق على هذا لم يلم أحد أحداً»[٣].

وعن أبيه الباقر عليه السلام: «إنّ المؤمنين على منازل، منهم على واحدة، ومنهم على اثنتين، ومنهم على ثلاث، ومنهم على أربع، ومنهم على خمس، ومنهم على ستّ، ومنهم على سبع، فلو ذهبت تحمل على صاحب الواحدة ثنتين لم يقوّ، وعلى صاحب الثنتين ثلاثاً لم يقوَ، وساق الحديث، ثمّ قال: وعلى هذه الدرجات»[٤].

وصل

أوائل درجات الإيمان تصديقات مشوبة بالشكوك والشبه، على اختلاف مراتبها، ويمكن معها الشرك ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[٥]، وعنها يعبّر بالإسلام في الأكثر ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٦].

وعن الصادق عليه السلام: «الإيمان أرفع من الإسلام بدرجة، إنّ الإيمان يشارك الإسلام في

---

(١) الكافي: ٢: ٣٣، ح١.

(٢) في المصدر إضافة: وكذلك صاحب العُشْرَين.

(٣) الكافي: ٢: ٤٤، ح١.

(٤) الكافي: ٢: ٤٥، ح٣.

(٥) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

(٦) سورة الحجرات، الآية: ١٤.

الظاهر، والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن، وإن اجتمعا في القول والصفة»[١].

وأواسطها تصديقات لا يشوبها شك ولا شبهة ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾[٢].

وأكثر إطلاق الإيمان عليها خاصة ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[٣].

وأواخرها تصديقات كذلك، مع كشف وشهود وذوق وعيان ومحبّة كاملة للمبدأ جلّ ذكره، وشوق تام إلى حضرته المقدّسة ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[٤].

وعنها العبارة تارة بالإحسان «**الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه**»[٥]، وأخرى بالإيقان ﴿وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[٦].

وإلى المراتب الثلاث الإشارة بقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟ ثُمَّ ٱتَّقَوا۟ وَّأَحْسَنُوا۟ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[٧].

وإلى مقابلاتها الّتي هي مراتب الكفر، الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا﴾[٨].

فنسبة الإحسان واليقين إلى الإيمان كنسبة الإيمان إلى الإسلام.

قال الصادق عليه السلام: «**إنّ الإيمان أفضل من الإسلام، وإنّ اليقين أفضل من الإيمان، وما من شيء أعزّ من اليقين**»[٩].

وصل

إنّ لليقين مراتب ثلاث: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، ﴿لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ﴾[١٠]، ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾[١١].

والفرق بينها إنّما ينكشف بمثال، فعلم اليقين بالنار - مثلاً - هو مشاهدة المرئيات بتوسط نورها، وعين اليقين بها هو معاينة جرمها بفيض ذلك النور، وحقّ اليقين بها الاحتراق فيها،

(١) الكافي: ٢: ٢٥، ح١.
(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٥.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ٢.
(٤) سورة المائدة، الآية: ٥٤.
(٥) صحيح البخاري: ٦: ٢٠، عن رسول الله صلى الله عليه وآله.
(٦) سورة البقرة، الآية: ٤.
(٧) سورة المائدة، الآية: ٩٣.
(٨) سورة النساء، الآية: ١٣٧.
(٩) الكافي: ٢: ٥١، ح١.
(١٠) سورة التكاثر، الآية: ٥ - ٧.
(١١) سورة الواقعة، الآية: ٩٥.

وانمحاء الهوية بها، والصيرورة ناراً صرفاً، وليس وراء هذا غاية ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾[١]، أي الحق، ولا هو قابل للزيادة «**لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً**»[٢]، رزقنا الله الوصول إليه بمنّه.



(١) سورة الحجر، الآية: ٩٩.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي: ١١: ٢٠٢.

في الخير والشرّ

﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةً وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ﴾[1]

□□

أصلٌ

الخير والشر معناهما ظاهر، وهما أيضاً يرجعان إلى الوجود والعدم؛ لأنّ الوجود كله خير، والشر لا ذات له، بل هو عدم ذات، أو عدم كمال الذات؛ وذلك لأنّ الشر لو كان أمراً وجودياً، فلا يخلو إمّا أن يكون شراً لنفسه، أو لغيره، والأوّل باطل؛ لأنّ معنى كون الشيء شراً لشيء أن يكون معدماً له، أو لبعض كمالاته ليس إلاّ، والشيء لا يقتضي عدمه، وإلاّ لما وجد.

وكذا لا يقتضي عدم كماله، كيف وجميع الأشياء طالبة لكمالاتها، لا مقتضية لعدمها؟ مع أنّه لو اقتضى أحدهما لكان الشر ذلك العدم، لا نفسه.

وكذا الثاني؛ لأنّ كونه شراً لغيره. إمّا لأنّه يعدم ذلك الغير، أو يعدم بعض كمالاته، فليس الشرّ إلاّ عدم ذلك الشيء، أو عدم كاله، لا نفس الأمر الوجودي المعدم.

فالشرّ إمّا عدم ذات، أو عدم كمال الذات، وكل ما لا يكون كذلك فهو خير، فالوجود من حيث إنّه وجود خير محض، والعدم من حيث إنّه عدم شرّ محض، فكلّ ما وجوده أقوى فخيريّته أتم وأوفر، وكل ما وجوده أضعف فخيريته أنقص وأقل، إلى أن ينتهي إلى أضعف الموجودات، وهو المادّة الجسمانية الّتي هي قوّة الوجودات، فهي قوّة الخيرات.

وصل

ومن هذا ظهر أنّ إطلاق الشرّ على ما يقتضي منع المتوجه إلى كمال عن وصوله إلى ذلك الكمال، مثل البرد المفسد للثمار، والحرّ المعفّن لها، والمطر المانع للقصّار عن تبييض الثياب. وكالأفعال المذمومة، مثل الظلم، والزنا، وكالأخلاق الرديّة، مثل الجبن، والبخل. وكالمؤلمات والغموم، وغير ذلك لأنّ هذه الأشياء ليست في أنفسها شروراً، بل إنما يتأدى إلى الشرور بالعرض، فإنّا إذا تأمّلنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفيّة ما،

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٣٥.

وبالقياس إلى علّته الموجبة له ليس بشرّ، بل هو كمال من الكمالات، وإنما هو شرّ بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها، فالشرّ بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها.

والبرد إنّما صار شرّاً بالعرض؛ لاقتضائه ذلك، وكذلك الحر والمطر.

وأيضاً الظلم والزنا، ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوّتين، كالغضبية والشهوية - مثلاً - بشرّ، بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوّتين، إنّما يكونان شراً بالقياس إلى المظلوم، أو إلى السياسة المدنية، أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوّتيها الحيوانيتين، فالشرّ بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله، وإنما أطلق على أسبابه بالمجاز، لتأديته إلى ذلك.

وكذلك القول في الأخلاق الّتي هي مبادؤها.

وعلى هذا القياس المؤلمات، فإنها ليست بشرور من حيث إنها أمور خاصة، ولا من حيث وجوداتها في أنفسها، أو صدورها عن مبدئها، إنّما هي شرور بالإضافة إلى المتألم الفاقد لاتّصال عضو من شأنه أن يتّصل مثلاً.

فهذه الوجودات ليست من حيث هي وجودات بشرور، إنّما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها، لا لذواتها، بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام، فشرّيتها المجازية أيضاً إنّما هي بالإضافة إلى أشخاص معيّنة، وأمّا في أنفسها فليست بشرور، كيف والشيء لا ينافي نفسه؟ وكذلك بالقياس إلى أشخاص أخر لا تنافيها، وهو ظاهر.

وأمّا الخيرات فقد تكون حقيقية، وقد تكون إضافية.

سؤال: نحن نعلم بالوجدان أن في الألم الّذي هو نوع من الإدراك الراجع إلى نحو من الوجود يحصل شرّان: أحدهما بالعرض، وهو الأمر العدمي، كقطع العضو - مثلاً - أو زوال الصحّة. والآخر بالذات، وهو الأمر الوجودي الّذي هو نفس الألم؛ إذ لا شكّ أن تفرّق الاتصال شرّ، سواء أدرك، أو لم يدرك.

ثمّ الألم المترتب عليه شرّ آخر بيّن الحصول، لا ينكره عاقل حتّى لو كان التفرّق حاصلاً بدون الألم لم يتحقّق هذا الشر الآخر، ولو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرّق لكان الشرّ بحاله، فثبت أن نحواً من الوجود شرّ بالذات.

جواب: الألم إدراك للمنافي العدمي، كتفرّق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوري، وهو الّذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه، لا صورة أخرى حاصلة منه، فليس في الألم أمران أحدهما مثل التفرّق والقطع، والثاني صورة حاصلة منه عند المتألّم يتألم لأجلها، بل حضور تلك المنافي العدمي هو الألم بعينه، فهو وإن كان نوعاً من الإردارك لكنّه من أفراد العدم وثبوته على نحو ثبوت أعدام الملكات، كالعمى والسكون.

وقد علمت أن وجود كلّ شيء عين ماهيّته، فوجود العدم عين ماهية ذلك العدم، كما أنّ وجود الإنسان عين الإنسان، فها هنا الوجود عين التفرّق، أو القطع، الّذي هو عدمي، والإدراك المتعلّق به عين ذلك الوجود، الّذي هو نفس الأمر العدمي، الّذي هو شرّ بالذات، وظاهر أن العدم الّذي يقال إنه شرّ هو العدم الحاصل لشيء، لا العدم مطلقاً، كذا أفاد أستاذنا - دام ظلّه -[1].



(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٧: ٦٢ - ٦٦.

في اللذّة والألم

- ﴿وَمَا يَسْتَوِي ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۝١٩ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ۝٢٠ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ ۝٢١﴾(١)

□□

أصلٌ

اللذّة: هي إدراك الملائم.

والألم: هو إدراك للمنافي.

وهما أيضاً - عند التحقيق - يرجعان إلى الوجود والعدم؛ لأنّ الملائم للشيء ما هو خير وكمال بالنسبة إليه، والمنافي له ما هو شر ووبال بالقياس إليه، ومآل الخير والشرّ - كما دريت - إلى الوجود والعدم، ومآل الإدراك إلى الاتحاد بالمدرك، وأمّا الأمور الوجودية المؤلمة فإنّما إيلامها يرجع إلى الأعدام كما أشرنا إليه، ولو كانت وجوداتٍ بحتة لما كانت مؤلمة، وكذا لو كانت أعداماً بحتة لما أمكن إدراكها أصلاً، مع أنّ الألم أيضاً من جنس الإدراك، ولكنّه متعلّق بالوجود المستلزم لعدم ما، من حيث استلزامه له، أو بوجود العدم، كما دريت.

وصلٌ

ولما كانت الملائمة والمنافرة - المعتبرتان في اللّذة والألم - ما يكون بالإضافة، وملائم الشيء قد يكون غير ما يلائم الشيء الآخر، كالغلبة للقوة الغضبية، والمطعم والمنكح للقوة الشهوية، والرجا للوهمية، والعلوم والإدراكات للعقلية، إلى غير ذلك، فلا جرم كلّ لذيذ بالنسبة إلى شيء لا يجب أن يكون لذيذاً بالنسبة إلى شيء آخر.

وكذا ما يكون لذيذاً في حال أو في نشأة ليس بواجب أن يكون لذيذاً في حال آخر، أو نشأة أخرى، إلاّ أن يكون ذلك الملذّ ملائماً للملتذ»، مطلقاً، وكذا القول في جانب الألم.

ولا بدّ أيضاً من الشعور بالملائمة والمنافرة، إذ لو كان غافلاً عن ذلك لم يلتذّ، ولم يتألم، ولهذا لا نلتذّ بالصحة والسلامة مع أنهما كمال وخير لنا، فإنّ استمرار المحسوسات بذهل

---

(١) سورة فاطر، الآيات: ١٩ - ٢١.

النفوس عن إحساسها، ألا ترى إلى المريض الطويل المرض إذا عاد إلى الحالة الطبيعية مغافصة[1] غير خفي التدريج كيف يجد لذّة عظيمة؟

ومن هذا القبيل قلّة التذاذ بعض العلماء بعلمهم، وقلّة تألّم الجهال بجهلهم، أو عدم تألّمهم رأساً، فإنّ سبب ذلك خروج أنفسهم عن مقتضى الطبيعة الأصلية بالعادات الردية، والآفات العارضة، والإلف مع المحسوسات والإخلاد إلى الأرض، فإنّ هذه العوارض في النفس بمنزلة الخدر في العضو يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات، كما يمنع الخدر العضو عن الإحساس بالاحتراق مثلاً، وما لم تقبل النفس على المعقولات لم تجد ذوقاً منها، فلم يحصل لها شوق إليها.

وأمّا الجهل فلما كان مستمراً غير متجدد، وكانت النفس مشتغلة بغيره لم تكن مدركة له، فلم تكن متألمة به.

وصل

ثم إنّ نسبة اللذّة إلى اللذّة هي بعينها نسبة المدرَك إلى المدرَك، والإدراك إلى الإدراك؛ وذلك لأنّ المحدود والحدّ يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف، كالسواد الّذي يُحد بأنه لون قابض للبصر، ثمّ كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض، فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشدّ من بعض، فكلّ ما وجوده أقوى، وخيريته أتمّ، وملائمته أوفر، وإدراكه أشدّ، فالالتذاذ به أكثر، والابتهاج به أكمل، والسرور به أدوم.

وكل ما هو استلزامه للعدم أقوى، وشرّيته أتم، ومنافرته أوفر، وإدراكه أشدّ، فالتألّم به أكثر، والاغتمام به أكمل، والحزن به أدوم، وعلى هذا القياس.

وصل

قد دريت أنّ المجرّدات عن المواد وجوداتها أقوى، ومدركيّتها أتمّ، وأن الخيرية والملائمة فرعان للوجود، فإدراكها - لا محالة - ألذّ من إدراك الماديّات على اختلاف مراتبها جميعاً، فاللذات العقلية أقوى وأشدّ من اللذّات الخيالية، والخيالية أقوى وأتم من الحسية.

بل نقول لا نسبة للذات العقلية إلى الحسية، كيف لا والعقل يدرك الشيء على ما هو عليه مجرّداً عما هو غريب له من القشور واللبوسات، فينال حاق جوهره ولبّ ذاته، وأمّا الحس فلا يدرك إلاّ الخلطاء، و لا ينال إلاّ المشوبات بالغير، فلا يحس باللون ما لم يحسّ معه بالطول والعرض، والوضع والأين، وبأمور أخرى غريبة عن حقيقة اللون.

---

(١) غافَصَ الرجلَ مُغافَصةً وغِفاصاً: أخذه على غرّةٍ. (لسان العرب: ٧: ٦١، مادجة: غفص).

وأيضاً فإنّ إدراك العقل يطابق المدرك، ولا يتفاوت، والحس يرى الشيء الواحد عظيماً في القرب، صغيراً في البعد، وكلّما صار أبعد يراه أصغر إلى أن يصير بسبب البعد كنقطة، ثمّ تبطل رؤيته، وكلّما صار أقرب كان أعظم إلى أن يصير بسبب القرب ساتراً لنصف العالم، ثمّ تبطل رؤيته.

وأيضاً فإنّ مدركات العقل الأرواح الباقية الأزلية الّتي يمتنع فناؤها، والذوات الثابتة النورية الّتي يستحيل تغيّرها، وهي تقوّي العقل وتزيده نوراً، كلّما كثرت.

وأمّا مدركات الحس فهي الأجسام المتغيرة الفانية، وأعراضها المادية المستحيلة الزائلة، وهي تفسد الحسّ إذا قويت لذّته، فإنّ لذّة العين - مثلاً - في الضوء، وألمها في الظلمة، والضوء القوي يفسدها. وهكذا الصوت القوي يفسد السمع ويمنعه من إدراك الخفي بعد.

وصل

فتبّاً وتعساً لأوهام عامية خسيسة زعمت أن اللذّات القوية المستعلية هي الحسية، وأن ما عداها لذات ضعيفة، وكلها خيالات غير حقيقية.

قال في الأشارات، وقد يمكن أن ينبّه من جملتهم من له تمييز ما، فيقال له: أليس ألذّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات، والمطعومات، وأمور تجري مجراها، وأنتم تعلمون أن المتمكّن من غلبة ما، ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد، قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذّة الغلبة الوهمية، وقد بعرض معلوم ومنكوح في صحبة حشمة[1] فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذّ - لا محالة - هناك من المطعوم والمشروب، وإذا عرض للكرام من الناس الالتذال بإنعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به.

وكذلك فإنّ كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه، ويستحقر هول الموت، ومفاجأة العطب عند مناجزة الأقران والمبارزين، وربّما اقحم الواحد منهم على عددهم ممتطياً ظهر الخطر، لما يتوقّعه لذّة الحمد، ولو بعد الموت، كأنّ تلك تصل إليه وهو ميّت، فقد بان أنّ اللذّات الباطنة مستعلية على اللذّات الحسية.

وليس ذلك في العاقل فقط، بل وفي العجم من الحيوانات، فإنّ من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع، ثمّ يمسكه على صاحبه، وربما حمله إليه، والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها.

---

(١) هكذا في المخطوطة، وفي شرح الإشارات هكذا: وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحبة جسمه في صحة حشمه.

فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة، وإن لم تكن عقلية، فما قولك في العقلية؟[١].

وصلٌ

وطوبى وبشرى لعقول خاصية شريفة تمثّلت فيها جلية الحق الأوّل قدر ما يمكنها أن تنال منه ببهائه الّذي يخصه، ثمّ يتمثّل فيها الوجود كله على ما هو عليه مجرّداً عن الشوائب، مبتدئاً فيه بعد الحق الأوّل بالجواهر العقلية الجبروتية، ثمّ الروحانية الملكوتية، والأجرام السماوية، ثمّ ما بعد ذلك تمثّلاً لا يمايز الذات.

قال بعض العلماء[٢]: لو علم الملوك ما نحن فيه من لذّة العلم لحاربونا بالسيوف ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾[٣].

وعن الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام أنّه قال عزّ وجلّ: **«لو يعلم الناس ما في فضل معرفة الله تعالى مدّوا أعينهم إلى ما مُتّع به الأعداء من زهر الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقلّ عندهم ممّا يطأونه بأرجلهم، ولنُعّموا بمعرفة الله تعالى، وتلذّذوا بها تلذّذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله. إنّ معرفة الله تعالى آنس من كلّ وحشة، وصاحب من كلّ وحدة، ونور من كلّ ظلمة، وقوّة من كلّ ضعف، وشفاء من كل سقم، ثمّ قال: وقد كان قبلكم قوم يُقتلون ويُحرقون وينشرون بالمناشير، وتضيق عليهم الأرض برحبها فما يردّهم عما هم عليه شيء ممّا هم فيه من غير ترة وَتَروا مَنْ فعل ذلك بهم، ولا أذى، بل ما نقموا منهم إلاّ أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد، فسلوا ربّكم درجاتهم، واصبروا على نوائب دهركم، تدركوا سعيهم»**[٤].



(١) شرح الإشارات: ٣: ٣٣٤، وهم وتنبيه.

(٢) وهو إبراهيم بن أدهم، أنظر: تاريخ مدينة دمشق: ٦: ٣٠٢ و٣٠٣.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢١.

(٤) الكافي: ٨: ٢٤٧، ح ٣٤٧.

في الغنى والفقر

﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[(١)]

□□

أصلٌ

الغنا: هو استقلال الشيء بذاته، في كلّ ما له، من غير تعلّق له بالغير أصلاً، ويرجع إلى ضرورة الوجود الذاتية المسماة بالوجوب الذاتي، وهي كون الشيء بحيث ينتزع عن نفس ذاته بذاته الموجودية، ويحكم بها عليه، مع قطع النظر عن جميع ما عداه، ويسمى صاحبها الغنيّ بالذات، والواجب بالذات.

والفقر: هو عدم استقلال الشيء بذاته، وتعلّقه بالغير، ولو في شيء ما، ويرجع إلى لا ضرورة الوجود، ولا العدم بالذات، المسماة بالإمكان الذاتي، وهي كون الشيء بحيث لا ينتزع عن نفس ذاته الموجودية بذاته، بل بحسب إعطاء الغير ذلك، فيفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة ذلك الغير، ويسمى صاحبها المستغني بالغير، والواجب بالغير.

وقد تكون ضرورة الوجود بالنظر إلى الغير، بأن يستدعي الغير وجود الشيء استدعاء أعمّ من الاقتضاء، ومرجعه إلى أن الغير تأبى ذاته إلاّ أن يكون للشيء ضرورة الوجود، سواء كان باقتضاء ذاتي، أو بحاجة ذاتية، ووجود تعلّقي، وإليه أشير في الحديث القدسي: «يا موسى أنا بدّك اللازم»[(٢)]، ويسمى صاحبها الغني، أو الواجب، بالقياس إلى الغير، وهو قد يكون غنياً بالذات، وقد يكون فقيراً.

وكذلك ضرورة العدم، إمّا بالذات أو بالغير، أو بالنظر إلى الغير، فله الأقسام الثلاثة، ويسمى بالامتناع، وصاحبها بالممتنع، والهالك، على القياس.

وأمّا لا ضرورة الوجود، ولا العدم، فهي إنّما تكون بالذات، أو بالقياس إلى الغير، ولا تكون بالغير، وإلاّ فلو قطع النظر عن ذلك الغير يبقى هو ممكناً فقيراً في حدّ ذاته، أو واجباً غنياً، أو ممتنعاً هالكاً، فإن كان ممكناً فلا تأثير للغير في إمكانه، لتساوي فرض وجوده وعدمه، واعتباره ولا اعتباره، وقد فُرض كونه مؤثراً، هذا خلف.

---

(١) سورة محمّد، الآية: ٣٨.

(٢) تاريخ بغداد: ٢: ٢٤٤، والموضوعات لابن الجوزي: ٣: ١٣٦، وفيهما «يا ابن آدم» بدل «يا موسى».

وإن كان واجباً، أو ممتنعاً في ذاته، فقد أزاله ذلك الغير عمّا يقتضيه ذاته، وكساه خلاف ما استوجبه بطباعه، وهذا محال، كيف لا، وما بالذات لا يزول، ولا يزال، إذن يلزم الانقلاب المحال، وليس كذلك إذا كان الوجوب أو الامتناع بالغير حين كون الذات متّصفة بالإمكان الذاتي؛ لأنّه عبارة عن لا اقتضاء الذات إحدى الضرورتين، لا اقتضاؤها سلبهما.

وبينهما فرق؛ الأوّل سلب تحصيلي، لا إيجاب سلب، أو إيجاب عدول، والثاني إيجاب لأحدهما، والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يُخرج صدقه على شيء بحسب ذاته إلى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له، بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الإطلاق.

وإمّا تجويز أن يكون لشيء واحد باعتبار واحد إمكانات، أحدهما بالذات، والآخر بالغير، فهو ظاهر الفساد؛ إذ كما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان، أو عدمان، فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات أو الحيثيات المكثرة للذات ضرورتا وجود واحد، أو ضرورتا عدم واحد، ولا ضرورتا وجود وعدم واحد.

كيف، وهذه المعاني طبائع ذهنية لا تحصل إلاّ بالإضافة، ولا يتعدد كلّ منها إلاّ بتعدد ما أضيفت هي إليه؟

وقد ظهر من هذه البيانات أن كلاً من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يكون واجباً بالغير، ولا ممتنعاً بالغير، وإلاّ يلزم إمّا عدم تأثير ذلك الغير، وتساوي اعتباره ولا اعتباره، وإما زوال ما بالذات، وانقلاب الحقيقة، وكلاهما مستبين الفساد.

أصل

قد دريت أنّه لا يجوز ترجّح أحد طرفي المتساويين من دون مرجّح، فالماهية الممكنة ما لم يترجّح وجودها لم توجد، وما لم يترجّح عدمها لم تعدم، ولا يجوز أن تقتضي ذاتها رجحان أحد الطرفين من غير سبب خارج عن نفسها، لما دريت أن الماهية لا ذات لها قبل جعل الوجود، وأنها ما لم تدخل في دار الوجود دخولاً عرضياً ليست في نفسها شيئاً من الأشياء حتّى نفسها، فلا يصلح لإسناد مفهوم ما إليها بحسب التقدير البحت.

وأمّا اتصافها بالإمكان والامتناع وإن كان من أحوالها السابقة على وجودها، وصفات وجودها، باعتبار العقل، فمرجعه إلى أنها لو انقلبت من التقديرية إلى الحقيقة المستقلة بحسب الفرض الجائز، أو المستحيل، كان الإمكان أو الامتناع من اعتباراتها، لا أنها في حال عدمها بما هي عدم موصوفة بأحدهما.

كيف، والمعدوم ليس بشيء؟ فإما تجويز كون الشيء مكوّن نفسه، ومقرّر ذاته، مع بطلانه الذاتي، فلا يتجشّمه ذو مسكة، على أنّه يلزم أن يكون الشيء الواحد مفيداً لوجود نفسه، ومستفيداً عنه، فيلزم تقدّمه بوجوده على وجوده.

وصل

ما لم يبلغ الرجحان الخارجي إلى حدّ الوجوب، أو الامتناع، لم يوجد الممكن، ولم ينعدم؛ لأنّ وقوع أحد الطرفين مع ذلك الرجحان، أمّا ممكن، أو واجب؛ إذ لا وجه للامتناع، فإن كان ممكناً عاد الكلام في سبب ترجّحه ولا يقف بل يؤدي إلى الافتقار بعد كلّ سبب إلى سبب آخر لا إلى نهاية، ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً بسبب، وهو محال، فإذن وقوعه مع الأولوية واجب.

وأيضاً وقوع الطرف الآخر مع مرجوحيته غير جائز، وإلاّ لزم ترجّح المرجوح، فوقوع الراجح واجب، فالوجوب منتهى سلسلة الإمكانات، والغني بالذات مرجع الفقراء، ومن هنا قيل: إن وجوب الشيء قبل إمكانه، وفعليته قبل قوّته.

وصل

إمكان الماهيات الخارج عن مفهومها الوجود، عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حيث هي، وإمكان الوجودات كونها بذواتها مرتبطة ومتعلّقة، وبحقائقها روابط وتعلّقات إلى غيرها، حيث إنّ حقائقها حقائق تعلّقية، وذواتها ذوات لمعانيّة، كما سيأتي بيانه، فصدق عليها لا ضرورة الطرفين من حيث خصوصياتها وَتعيناتها؛ حيث إنّها من هذه الحيثية عين الماهيات، وأمّا من حيث استهلاكها في الوجود الواجبي، مع قطع النظر عن تشخّصاتها، فليس يثبت لها الإمكان في شيء، بل هي من هذه الحيثية واجبة بعين وجوبه تعالى.

أصل

الإمكان اللازم للماهية إن كان كافياً في فيضانها عن الواجب لذاته، دامت الماهية موجودة بدوام الواجب، وإلاّ توقّف على شرائط، فيكون لها إمكانان، أحدهما الإمكان اللازم للماهية، والثاني الاستعداد التام الّذي يحصل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع، وهذه الشرائط تكون - لا محالة - حادثة مسبوقة بحوادث أُخر، وكذلك تلك الحوادث الأخر، وهكذا ليكون كلّ سابق مقرّباً للسبب الموجد إلى المسبب، بعد بُعده عنه، وذلك إنّما يكون بحركة دائمة إلاّ ما شاء الله، كما سيأتي تحقيقه.

ولا بدّ لتلك الحوادث من محل ليتخصّص الاستعداد بوقت دون وقت، وبمحل دون آخر، وذلك المحل هو المادّة، كما ستعرف.

ومن هذا يظهر أن كلّ حادث فله مادّة.

وصل

الإمكان الاستعدادي له حظٌ من الوجود؛ لكنه بالفعل من جهة أخرى غير جهة كونها قوّة وإمكاناً لشيء، فإنّ المني - مثلاً - وإن كان بالقياس إلى حصول الصورة الإنسانية له بالقوة، لكن بالقياس إلى نفسه وكونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الإنسانية، تام المنوية، وهذا بخلاف الإمكان الذاتي، الّذي هو أمر سلبي محض، وليس له من جهة أُخرى معنىً محصّل.

وأيضاً المقوي عليه في الإمكان الاستعدادي هو أمر معيّن، وصورة خاصة، كالإنسانية في مثالنا، بخلاف ما يضاف إليه الإمكان الذاتي: لأنّه مطلق الوجود والعدم، إنّما التعيّن ناشيء من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية بإمكانها إياه.

وأيضاً الإمكان الاستعدادي يزول عند طريان ما هو استعداد له؛ لأنّه إنّما هو بحسب حال الماهية قبل وجودها، بخلاف الإمكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها، وباعتبار عدم ذاتها، فالذاتي أشدّ فيما تستدعيه الممكنية من القوّة والفاقة والشرّ، ولأجل أن للاستعدادي حظّاً من الوجود يقبل الشدّة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه، فاستعداد النطفة - مثلاً - للصورة الإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها، وهو من استعداد المضغة، وهكذا إلى استعداد البدن الكامل بقوته وأعضائه، مع مزاج صالح لها.

وبحسب هذا الإمكان يمكن لماهية واحدة أنحاء غير متناهية، من الحصول والكون لأجل استعدادات غير متناهية، تلحق لقابل غير متناهي الانفعال، يضمّ إلى فاعل غير متناهي التأثير، فيستمرّ نزول البركات، وينفتح باب الخيرات إلى غير النهاية، كما ستطّلع على كيفيته، ولو انحصر الإمكان في القسم الأوّل لا نغلق باب الإفاضة والإجادة، ولبقي في كتم العدم عدد من الوجود لم يخرج إلى فضاء الكون أكثر ممّا وقع، وهذا لا يليق بالجواد الكريم، والواسع العليم.

أصل

كل ما وجد فقد وجب وجوده ما دام كونه موجوداً؛ إذ لو جاز له العدم في زمان الوجود ومع الوجود لجاز الاقتران بين النقيضين، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، وإذا لم يجز له العدم فقد وجب له الوجود.

وكذلك كلّ ما لم يوجد أو عدم فقد امتنع وجوده ما دام كونه معدوماً، لمثل ما ذكر.

وهذا الوجوب والامتناع بالقياس إلى الماهية الممكنة بالغير، وبالقياس إلى وجودها بالذات.

أما الأوّل: فلأنّ الموصوف بالوجوب على هذا التقدير إنّما هي الماهية بشرط الوجود،

على أن يكون الوجود خارجاً عنها، لا مجموع الماهية، ومفهوم الوجود، فالماهية الموجودة متقدّمة على وجوبها اللاحق، وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن إمكانه لها بحسب نفهسا.

وأمّا الثاني: فلأنّ صدق مفهوم الوجود على حقيقة كلّ وجود من قبل صدق ذاتيات الشيء عليه؛ حيث إنها ضرورية ذاتية ما دامت الذات متحقّقة، كما سنبينه، فحيث تحقق الوجود فقد وجب بذاته، وحيث لم يتحقق فقد امتنع بذاته.

نعم، لو جرّدت الوجودات الخاصة الإمكانية بحسب الفرض عن تعلّقها بجاعلها لم يبق لها عين وذات أصلاً، بخلاف الماهيات، فإنها حين صدور وجودها عن المبدأ بحسب ذاتها ممكنة الوجود.

أصل

كل ممكن لحقه الوجود والوجوب بغيره في وقت من الأوقات، فإنّه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت، كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الأمر، أي ارتفاعه عن الواقع مطلقاً، بلا تقييده بالأوقات المباينة لذلك الوقت؛ لأنّ ارتفاعه عن الواقع إنّما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع، والمفروض خلافه، فمعنى جواز العدم للممكن الموجود في وقتٍ، جوازه بالنظر إلى ماهيته، لا بالنظر إلى الواقع.

أصل

إذا صدر شي من الفاعل، فلا يفتقر بعد صدوره منه إلى جاعل يجعل ذاته تلك الذات؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، والضروري لا يفتقر إلى السبب، فالإنسان- مثلاً - إذا وجد فقد استغنى عن جاعل يجعله إنساناً، فهو واجب الإنسانية، وإن كان ممكن الوجود.

وكذا الموجود الحادث واجب الحدوث، لا يفتقر في حدوثه إلى سبب، وإن افتقر في وجوده.

ولا استبعاد في أن يكون اتّصاف الشيء ببعض الصفات ممكناً، إلاّ أنه متى اتصف به كون اتصافه بصفة أخرى عند ذلك واجباً لا يفتقر فيه إلى السبب.

ومن هنا قيل: الجوهر جوهر لنفسه، والعرض عرض لنفسه، وليس إذا كان كون الذات ذاتاً متفرّعاً على نفس الذات، والذات مجعولة محتاجة إلى الجاعل، فتكون هذه النسبة أيضاً محتاجة إلى الجاعل، ومجعولة: لأنّه فرق بين الاحتياج الناشىء من الشيء بالذات، والاحتياج الناشىء منه بالعرض، و على سبيل الاتفاق فالذاتيات ولوازم الماهيات لا تحتاج إلى جعل جاعل، وتأثير مؤثّر، بل جعلها تابع لجعل الذات وجوداً وعدماً، فإن كانت الذات

مجعولة، كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل، وإن كانت الذات غير مجعولة، كانت الذاتيات واللوازم غير مجعولة باللاجعل الثابت للذات، وكما أن الضرورة الأزلية تدفع الحاجة إلى المبدأ، كذلك الضرورة الذاتية.

والفرق بينهما إنّما هو بعدم الاحتياج التبعي في الأوّل، وثبوته في الثاني، فاختلاف الموصوفات والملزومات إنّما هو لأجل اختلاف الصفات واللوازم الّتي هي ذاتيات، أو عرضيات.

وأمّا اختلاف الصفات واللوازم فهو لنفس اختلاف ذواتها ووجوداتها الّتي هي متخالفة المراتب، كمالاً ونقصاً، وشدّة وضعفاً، وسبقاً ولحوقاً؛ لأنّ الباري تعالى أبدعها مختلفة بأعيانها، لا لعلة فيها، بل لنفسها، ولو كان اختلافها لعلّة أخرى لتمادى إلى غير النهاية.

وإلى مثل هذا أشار الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «**لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يَلُمْ أحدٌ أحداً**»[1].

وصل

فالماهية الممكنة الفاقرة إنّما تتعلق بالفاعل، وتفتقر إليه في أصل وجودها، دون سائر صفاتها الّتي هي من لوازم وجودها الخاص، كالحدوث وغيره، فهي إن كانت دائمة الوجود بالفرض، فهي متعلّقة بالفاعل، ومفتقرة إليه دائماً، بحيث لو فرض الوهم أن يُمسك الفاعل عن إفاضة الوجود لحظة لعادت إلى عدمها الأصلي، وإن كان وجودها مختصّاً بزمان معيّن ذي مبدأ ومنتهى، فهي متعلّقة به في ذلك الزمان كذلك.

وعلّة تعلّقها بالفاعل إنّما هو وجوبها بالغير، وافتقارها في نفسها، سواء دام وجودها أم لا؛ وذلك لأنّ الوجوب بالغير أعمّ من المسبوقية بالعدم، وكلاهما مشترك في مفهوم التعلّق بالغير، وإذا كان معنيان أحدهما أعمّ من الآخر، ويحمل على مفهوميهما معنىً، فإنّ ذلك المعنى للأعم بذاته وأوّلاً وللأخصّ بعده؛ لأنه لا يلحق الأخص إلاّ وقد لحق الأعمّ، من غير عكس.

أصل

كلّ فقير بالذات من وجه ما فهو فقير بالذات من جميع الوجوه؛ إذ لو كان غنياً بالذات من وجه فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك الوجه ذاته، أو شيئاً من صفاته، لا جائز أن يكون شيئاً من صفاته بعد أن يفرض فقيراً في ذاته؛ إذ كلّ صفة فإنّما تكون بعد الذات، فلو افتقر في ذاته افتقر في صفاته بطريق أولى.

---

(١) الكافي: ٢: ٤٤، ح١.

ولا جائز أن يكون ذلك الوجه ذاته بعد أن يفرض فقيراً في شيء من صفاته إلى غيره؛ لأنّه حينئذ إذا اعتبر ذاته من حيث هو بلا شرط، أي مع قطع النظر عن ذلك الغير، وجوداً وعدماً، فإما أن يكون غنياً بالذات مع وجود تلك الصفة، أو مع عدمها، وكلاهما محال؛ لاستلزام الأوّل وجود المسبب مع قطع النظر عن وجود سببه. والثاني عدمه مع قطع النظر عن عدمه، مع أنّه لا يخلو في نفس الأمر عن الأمرين، فإذا كان غناؤه في ذاته - مع قطع النظر عن الغير - محالاً، فيكون مفتقراً في ذاته إلى الغير، فلا يكون غنياً بالذات في ذاته، وقد فرضناه كذلك، هذا خلف.

أصل

كل مستغنٍ بالغير فهو غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الّذي له باعتبار ذاته غير الّذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود.

فهو ذو جهتين: جهة بها يكون موجوداً مستغنياً بالغير من حيث هو موجود مستغنٍ بالغير: وجهة بها تتعيّن هويّته الوجودية وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود، قوّة وضعفاً، وكمالاً ونقصاناً، فهو في نفسه ومن حيث طبيعته بالقوة، ومن تلقاء سببه بالفعل، فذاته منتظمة من مادّة وصورة متعقّلتين، هما المسماتان بالماهية والوجود، وكل منهما مضمن فيه الآخر، وله بحكم الماهية الليسية الصرفة، وبحكم جود فاعله الأيسيّة الفائضة عنه، فإنّ القوّة والإمكان والفقر يشبه المادّة، والفعلية، والوجوب ولغنا يشبه الصورة، ففي كلّ ممكن بالذات كثرة تركيبية من أمر يشبه المادّة، وآخر يشبه الصورة.

وصل

فاستلزم الممكن للواجب بالذات إنّما هو من جهة وجوب وجوده، لا من جهة ماهيته، وكذلك الشيء إذا استلزم الممتنع بالذات فإنّما يستلزمه من جهة امتناعه، وإن كانت له جهة أخرى إمكانية.

مثلاً؛ كون الجسم غير متناهي الأبعاد يستلزم ممتنعاً بالذات، هو كون المحصور غير محصور، الّذي مرجعه إلى كون الشيء غير نفسه، مع أنّه عين نفسه، فأحدهما محال بالذات، والآخر محال بالغير، فلا محالة يكون ممكناً باعتبار غير اعتبار علاقته مع الممتنع بالذات.

أصل

العقل لا يقدر أن يتعقّل حقيقة الواجب بالذات، ولا الممتنع بالذات.

أما الأوّل: فلغاية مجده، وعلوّه، وشدّة نوريته، ولا تتناهي عظمته، وكبريائه، ولاحاطته بكل شيء، فلا يحاط للعقل.

وأمّا الثاني: فلغاية نقصه ومحوضة بطلانه، ولا شيئيته، ولقراره من صُقع الوجود، والشيئية، فلا حظّ له من الهوية حتّى يشار إليه، ويحيط به العقل، ويدركه الشعور.

فالدليل على وجود الواجب بالذات إنّما يكن بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمّي.

وكذا الحكم بكون الشيء ممتنعاً بالذات، إنّما هو بضرب من البرهان على سبيل الفرض والاستتباع.



في الماهيات وتعيّناتها

- ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾(١).

□□

أصلٌ

الماهية لما وجدت شخصية، وعقلت كلّية، علم أنّه ليس من شرطها أن تكون في نفسها كلية، ولا شخصية، ولا واحدة، ولا كثيرة، وليست إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص، لكانت في حدّ نفسها إمّا واحدة، أو كثيرة، أو عام، أو خاصّة، وسلب الاتّصاف من حيثية لا ينافي الاتّصاف من حيثية أخرى، وليس نقيض اقتضاء شيء شيئاً إلاّ لا اقتضاؤه له لا اقتضاؤه مقابله ليلزم من عدمها اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر.

وليس إذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود كان له فيها العدم، أو اللا وجود؛ لأنّ خلوّ الشيء عن النقيضين وإن كان مستحيلاً في الواقع لكنّه جائز في مرتبة ذاته، فقد ظهر أنّ الماهية ليست من حيث هي إلاّ هي.

أصل

الماهية قد تؤخذ وحدها، بأن يتصوّر معناها فقط، بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، منقسماً إليه، فإذا اعتبر المجموع من حيث المجموع كانت الماهية جزءً له، مُتقدّمة عليه في الوجود، فيمتنع حملها عليه، لانتفاء شرط الحمل، وهو الاتحاد في الوجود، فهي بهذا الاعتبار نوع عقلي في نفسها، ومادّة بالقياس إلى ما يقارنها، إن كانت متقوّمة به، غير متحصّلة بدونه، وهو صورة بالقياس إليها بشرط أن يؤخذ وحده، وإن لم تكن متقوّمة به، سواء كانت متحصّلة في نفسها، أو غير متحصّلة، فهي موضوع بالقياس إليه، وهو عارض لها.

وقد تؤخذ من حيث هي هي، من غير اشتراط قيد عدمي، أو وجودي، مع تجويز كونها مع قيد، أو مع عدم قيد، فيحتمل صدقه على المأخوذة مع قيد، وعلى المأخوذة مع عدمه.

---

(١) سورة النجم، الآية: ٢٣.

والماهية المأخوذة كذلك، المحتملة للقسمين، قد تكون غير متحصّلة في نفسها عند العقل، بل قابلة لأن تكون مشتركة بين أشياء متخالفة المعاني، بأن يكون عين كلّ منها، وإنما تتحصّل ممّا ينضاف إليه، فتخصّص به، وتصير بعينها أحد تلك الأشياء، فتكون بهذا الاعتبار جنساً لتلك الأشياء، وهي أنواع لها، والمنضاف إليها الّذي قوّمها وجعلها أحد تلك الأشياء، فصلٌ لها.

وقد تكون متحصّلة في ذاتها، غير مفتقرة إلى ما يحصّلها معنىً معقولاً، بل تفتقر إلى ما يجعلها موجودة في الحسّ فقط، فهي في نفسها نوع، سواء كان بسيطاً، أو مركّباً، إلاّ أن البسيط إنّما يفرض فيه العقل هذه الاعتبارات بالتعمّل، وأمّا في الوجود فلا امتياز فيه.

أصل

الجنس في المركّبات الخارجية مأخوذ من المادّة، والفصل من الصورة، وكما أن المادّة - بما هي مادّة - أمر مبهم، غير متحصّل إلا باعتبار كونه قوّة شيء ما واستعداده، وإنما يوجد ويتحصّل ويصير شيئاً بالفعل بالصورة، فهي مستهلكة فيها؛ إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التمام، والضعف إلى القوّة، وتقوّم الحقيقة ليس إلاّ بالصورة، وإنما الحاجة إليها لأجل قبول آثارها ولوازمها، وانفعالاتها الغير المنفكّة عنها، من الكمّ والكيف والأين وغيرها، حتّى لو أمكن وجود تلك الصورة مجرّدة عن المادّة لكانت هي تلك الحقيقة بعينهه، فكذلك الجنس بما هو جنس، بالنسبة إلى الفصل، من غير فرق.

فالأجناس في المركبات بمنزلة الشروط والمعدّات باعتبار، وهي الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر؛ حيث إنّ وجوداتها فروع وتوابع لوجودات الفصول.

وصل

وإذ ليس افتقار الجنس إلى الفصل في معناه ومفهومه، بل في أن يتحصّل ويوجد بالفعل، فوجب أن يكون الفصل - بما هو فصل - متحصّلاً بذاته، وإلاّ لافتقر إلى فصل آخر، فلا يكون فصلاً ما فرضناه فصلاً بل جزءه، بل من متمّمات الجنس إن كان، ويكون الفصل ذلك الآخر، ثمّ ننقل الكلام إليه، فإما أن يتسلسل، أو ينتهي إلى ما يتحصّل بنفس ذاته، والأوّل باطل، والثاني هو المطلوب.

ثم ليس ما يتحصّل ويوجد نفس ذاته سوى الوجود؛ إذ كلّ ما هو غيره فإنّما يوجد ويتحصّل به، ولو في العقل، فحقائق الفصول ليست إلاّ الوجودات الخاصّة للماهيات، الّتي هي أشخاص حقيقية، إمّا في العقل، وإما في الخيال، وإما في الخارج.

وصل

فما يذكر في التعاريف بإزاء الفصول ليس بفصول حقيقية، بل هي لوازم الفصول.

كيف لا ، ولو كان الحسّاس - مثلاً - فصلاً للحيوان، وليس معناه إلاّ المفهوم المتألّف من ذات ما والانفعال الشعوري، أو الإضافة الإدراكية، لزم تقوّم الجوهر من الانفعال، أو الإضافة، فالفصل بالحقيقة إنما هو مبدأ هذا الفعل والانفعال، أعني كونه ذا هوية درّاكة، وهو لا يزيد على نفس الوجود للحيوان، وكذلك في كلّ فصل.

وصل

فقد ظهر أنّ ما يتقوّم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات البسيطة والمركبة ليس إلاّ الفصل الأخير الّذي هو متّحد بصورته النوعية، وسائر الفصول والصور الّتي تؤخذ منها وتتّحد بها إنّما هي كالأجناس، بمنزلة القوى والشرائط والآلات واوسباب المعدّة لوجود الماهية، الّذي هو عين الفصل الأخير، بدون دخولها في تقرّر ذاتها، وقوام حقيقته، وإن كان كلّ منها مقوّماً لحقيقة أخرى غير هذه الحقيقة بحسب وجوده.

وصل

فالوجود من كلّ شيء هو نفس الوجود له، لكن العقل ينتزع من نفس ذاته مفهومات كلية عامة، أو خاصة، ومن عوارضه أيضاً كذلك، فيحكم عليها بمفهومات ذاتية، جنسية وفصلية، أو عرضية، عامّة وخاصّة، فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات، وما يحصل فيه من جهة أخرى يسمى بالعرضيات.

فالذاتي متّحد معه، ومحمول عليه بالذات، والعرضي بالعرض، وهذا معنى وجود الكلي الطبيعي، أي الماهية من حيث هي في الخارج، فإنّ الوجود منسوب إليه بالذات إذا كان ذاتياً، بمعنى أنّ ما هو الموجود الحقيقي - أعني نحو الوجود - متّحد معه في الحسّ، لا أن ذلك شيء وهو شيء آخر متميّز عنه في الواقع.

وأمّا الكلي بمعنى ما يحتمل الشركة، أو لا يمنعها، فيمتنع وقوعه في الحسّ، وإلاّ لحصلت له هوية متشخّصة، فلا تصحّ فيها الشركة، بل وجوده في العقل أيضاً متخصص بأمور شخصيّة ومميزات كتجرّده عن الأمور الحسّية، ونحو ذلك، فليس كليّاً صرفاً، اللهمّ إلاّ بضرب من التعمّل، ونحو من الاعتبار، فتساوي نسبته إلى أشخاصه المختلفة في الأوضاع والخصوصيات المادية، إنّما هو لكونه مجرداً، وتلك الأشخاص مادية، لا أنّه كلّي بحت.

وصل

فالماهية الكلية ما لم تتشخّص ولم تصر جزئية، لم توجد في الحسّ، ولا في العقل المشوب به إلاّ بنحو من الاعتبار، والتشخّص والجزئية إنّما يكونان بنحو الوجود؛ لأنّ الشيء إذا قطع النظر عن نحو وجوده فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه، وإن ضمّ إليه ألف

تخصيص، فإنّ الامتياز في الواقع غير التعيّن؛ إذ الأوّل للشيء بالقياس إلى المشاركات، وفي أمر عام، والثاني باعتباره في نفسه، حتّى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج إلى مميّز زائد، مع أنّ له تعيّناً في نفسه.

نعم، لا يبعد أن يكون التميّز يوجب للشيء المادي استعداد التعيّن الوجودي، فإنّ المادّة ما لم تكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من النوع لا يفيض وجوده من المبدأ الأعلى، وأمّا سائر الخصوصيّات من الزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض، فإنّما هي من علامات التعين، ولوازم الوجود، لا من مقوّماته؛ لأنّ لكلّ منها ماهية وتعيناً، والكلام في تعيّنه عائد، فلا بدّ وأن ينتهي إلى ما يتعيّن بذاته، والمتعيّن بالذات ليس إلاّ أنحاء للوجودات، كما دريت. كذا حقّق أستاذنا - دام ظلّه - هذه المباحث[١].

فصل

إذا ثبت هذا، أعني أنّ التعيّن إنّما يكون بالوجود، وقد ثب أنّ أثر الفاعل إنّما هو الوجود كما يأتي، وأن للوجود تقدّماً على الماهية ضرباً من التقدّم، وثبت أنّ لوازم الوجود غير مجعولة، فلا يرد السؤال عن وجه اختصاص بعض الأمور بموضع معيّن من مواضع جرم بسيط الحقيقة، أو بفرد معيّن من أفراد ماهيته، مع تشابه الأبعاض والأفراد في الاستحقاق، كاختصاص المناطق والأقطاب بمواضع مخصوصة من الأفلاك؛ وذلك لأنّ وجود كلّ شيء أمر شخصي به تتعيّن ماهية ذلك الشيء، ويقبل الهذية، ويصير هذا الشخص المعيّن من جملة أشخاص مفروضة، تحتمل ماهية الشركة في الذهن، ولها العموم والكلية بالنسبة إليها، وكل من تلك المفروضات وإن كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيته الإمكانية، إلاّ أنّ هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الإمكان إلى الوجوب سبق سائر تعيّنات الماهية، وعند تحصّل الماهية بهذا الوجود وهذا التشخّص استحال حصول غيره معه، ولا بدلاً منه ابتداءً أو تعاقباً؛ لأنّ هذا الوجود لا يقبل التماثل، ولا التضاد، فإذا كان تعيّن الماهية بوجودها، وكانت العوارض الشخصية لها من توابع وجودها، ولوازم تعيّنها، كان جعلها ووجودها تابعاً لجعل الماهية ووجودها، من غير علّة، فالسؤال في طلب تعيين اللوازم كالسؤال في طلب تعيين الوجود، من غير فرق.

وهذا من التحقيقات المختصّة بالأستاذ دام ظلّه[٢]، وبه يندفع بعض المعضلات الّتي أعيت الفضلاء عن حلّها.

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٢: ١٠.

(٢) أنظر: الشواهد: ١١٨ و١١٩، تحت عنوان: حكمة مشرقية.

أصل

كل معنىً نوعي لا يجوز أن يتكثّر بنفسه، وإلاّ لم يوجد منه واحد شخصي، ولا بصفة لازمة؛ لما ذكرنا، فلا بدّ في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود، يتفارق بها المعنى الواحد، والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد، لا بدّ وأن ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود، لا في العقل فقط، والمنقسم بأمور متساوية في الحقيقة لا بدّ وأن يكون قابلاً لتلك الأمور، والقابل لا يكون إلاّ مادّة أو ما في مادّة، فالمتكثّر بالذات بالقوّة، والمقبول هو المادّة، وسبب التكثّر هو حدوث القطع، والقطع لا يحدث إلاّ بالجسم، لأنّ المادّة ما لم تتجسّم لم تقبل عروض القطع، والقطوع الّتي تعرض الأجسام بسبب كثرة القواطع، وكثرة القواطع أيضاً منشؤها كثرة شيء، وهكذا إلى أن انتهت إلى شيء يتكثّر بذاته بالفعل.

وقد ثبت أن سبب كلّ حادث حركة القابل، فإذن المتكثّر بذاته بالفعل هي شركة؛ إذ ليست حقيقتها إلاّ التجدد والانقضاء، وأن يكون ماضياً ولاحقاً، كما أن الجسم وجوده أن يكون هناك وهنا، فبوجود هذين الأمرين تنقسم المعاني بالعدد، فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع، وبالحركة ينقسم في الزمان.

ومن ها هنا قيل: التعيّن من لوازم الوضع، والزمان؛ لأنهما لازمان لوجود الجسم والحركة، وبالوضع ينقسم الجسم بالقوة والإمكان، وبالزمان تنقسم الحركة بالفعل والوجوب، وبالأربعة ينقسم المعنى الواحد في الوجود.

وقد ظهر من هذا أن كلّ ما تجرّد من المادّة فحقّ نوعه أن ينحصر في فرده، وكذلك كلّ مادّي يلحق مادّته ما يمنعه من القطع والانفصال.

وصل

فما لا سبب له أصلاً يتعيّن بنفس ذاته، وما له فاعل فقط من غير قابل يتعيّن بفاعله، وما له قابل إن اقترن به ما يمنعه من الانفصال يتعيّن بوضعه اللازم لقابله، وإلاّ فيتعيّن وضعه وزمانه العارضين لقابله، والنفس تتعين بعلاقتها إلى ما هو كالقابل لها.

وهذا التفصيل لا ينافي قولنا: بأنّ تعيّن الشيء لا يكون إلاّ بنحو وجوده؛ لأن ما ذكرناه هي أنحاء الوجودات، والوجود ممّا يتعيّن بنفسه، ويتفاوت كمالاً ونقصاً، وغناءً وفقراً، وقوّة وضعفاً، كما دريت.



في الواحد والكثير

- ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾(١)

□□

أصل

الواحد: حقيقي، وغير حقيقي.

والحقيقي: ما تكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته، وهو جنسي، كمفهوم الحيوان. ونوعي، كمفهوم الإنسان، وشخصي، وهو منقسم في الخارج، وغير منقسم.

والمنقسم: واحد بالاتصال، كالجسم الواحد البسيط، وواحد بالتركيب كزيد.

وغير المنقسم: ذو وضع، كالنقطة، وغير ذي وضع، وهو منقسم في الذهن، كالعقل. وغير منقسم فيه، كالواجب الوجود تعالى.

وغير الحقيقي: ما تكون وحدته باشتراك في الحقيقي، وهو إمّا بالجنس، كالإنسان والفرس. أو بالنوع، كزيد وعمرو، أو بالمحمول، كالقطن والثلج. أو بالموضوع، كالكاتب والضاحك.

وتتغاير أسماؤه بتغاير ما نسب إليه، فالاتحاد في النوع مماثلة، وفي الجنس مجانسة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الوضع مطابقة، وفي الإضافة مناسبة.

وإطلاق الكثير على هذا القسم أولى؛ لأنّ وحدته ذهنية، وإنما له في الخارج الكثرة.

وصل

الكثير يقابل الواحد، وينقسم بانقسامه، وقد يتصادقان باعتبارين، كما دريت.

ومقولتيهما على ما تحتهما بالتشكيك، وكل وحدة خاصة تقابلها كثرة خاصة، والوحدة المطلقة تقابلها الكثرة المطلقة، كما أن الوجود الخاص الذهني، أو الخارجي، يقابله العدم الّذي بإزائه، والعدم المطلق في مقابله الوجود المطلق.

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٣٩.

أصل

إنما شرف كلّ موجود بغلبة الوحدة فيه، وإن لم يخل موجود ما عن وحدة ما، حتى أن العشرة في عشريّته واحدة، بل هي لنفسه واحدة، ولغيره عشرة، فكلّ ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل، فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي، وأحقّ أقسامه ما لايقسم أصلاً، لا في الكم، ولا في الحد، ولا في القوّة، ولا في الفعل، ولا بالتحليل إلى ماهية ووجود، وكان الأحرى باسم الحقيقي أن يخصّ بهذا القسم، ثم ما لا ينقسم في الكم أصلاً، قوّة، أو فعلاً، ثمّ الواحد بالاتصال، ثمّ الواحد بالاجتماع الطبيعي.

والواحد الشخصي أحق بالوحدة من الواحد النوعي، لكون وحدته ذهنية، وهو من الواحد الجنسي، لشدة إيهامه.

فصل

قال أستاذنا - دام ظلّه -: الوحدة تساوق الوجود في صدقها على الأشياء، فكلّ ما يقال عليه إنه موجود، يقال عليه إنه واحد، وفي عدم تقوّمها للماهيات، وكيفية عروضها لها، فإنّ الماهية إذا أخذت بنفسها من حيث هي هي فلا تخلو عن شوب وحدة، إلاّ أن للعقل أن يجرّدها عن كافة الوحدات، ثمّ يحكم عليها بلزوم الوحدة، وعروضها إياها كالوجود بعينه.

وفي تقوّمها للإنيّات ومقوليتها عليها بالتشكيك، وفي أنّ لها معنىً انتزاعياً هو كون الشيء واحداً، ومعنىً حقيقياً هو ما به يكون الشيء واحداً بالذات، والأوّل من لوازم نفي الكثرة، والثاني من لوازمه نفي الكثرة، والأوّل ظلّ للثاني، ينتزع فيه من نفس ذاته بذاته، لا يزيد عليه إلاّ باعتبار العقل، وينتزع في غيره لأجل ارتباطه وتعلّقه به، فما أشبه حالها بحال الموجود، بل هي عينة حقيقة، وإن كانت غيره مفهوماً، ولهذا توافقه في القوّة والضعف، فكلّ ما وجوده أقوى فوحدانيته أتمّ[1].

لا يقال: الكثير من حيث هو كثير موجود، ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد، فليس كل موجود بواحد فإذن الوحدة مغايرة للوجود.

لانّا نقول: إن أردت بالحيثية المذكورة ما تميّز ذاتي الشيء عن غيره، فالصغرى ممنوعة.

وإن أردت أن الشيء الكثير، بما هو شيء كثير موجود في الواقع، سلّمناها، لكن الكبرى ممنوعة، إذ الكثير بما هو كثير كما هو موجود، فكذلك هو واحد بوجهٍ ما، وإن لم يكن واحداً وحدة تقابل كثرته، فإنّ كلّ موجود ما له وحدة ما، والكثير المقابل له غير موجود.

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٢: ٨٢.

فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة، ليس لهم وجود غير وجودات الآحاد، إلاّ بمجرد اعتبار العقل، وكما أن للعقل أن يعتبرها موجودة، فله أن يعتبرها واحدة.

أصل

الوحدة ليست بعدد، بل هي مبدأ له، وهو لا يتقوّم إلاّ بها، إذ لو تقوّم بغيرها ممّا دونه من الأعداد لزم الترجيح من غير مرجّح، فإنّ تقوّم العشرة - مثلاً - بخمسة وخمسة، ليس بأولى من تقوّمها بستّة وأربعة، ولا من تقوّمها بسبعة وثلاثة، وتقوّمها بالجميع يستلزم تكرار أجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له، : لأنّ كلّ واحد منها كاف في تقويمها، فتستغني به عما عداه، ولو تقوّمت بالقدر المشترك بينها من دون اعتبار الخصوصيات، فهو المطلق؛ إذ القدر المشترك هو الوحدات لا غير.

وصل

إذا انضمّ إلى الوحدة مثلها حصلت الأثينية، وهي نوع من العدد، وإذا انضم إليها مثلاها حصلت الثلاثية، هو نوع آخر، وهكذا تحصل أنواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا إلى نهاية.

وإنما علم اختلاف حقائق مراتبها باختلاف لوازمها، من الصمم، والمنطقية، والتشارك، والتباين، وغيرها، فإنّ اختلاف اللوازم دليل اختلاف الذوات، هذا.

وقال أستاذنا - دامت إفاداته - الوحدة المحضة المتقدّمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبي الحق الّذي هو مبدأ كلّ وجود بلا واسطة، ومع واسطة، والمحمولات المنتزعة من نفس كلّ مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كلّ مرتبة من الوجود، والاختلاف الواقع بيه الأعداد بنفس ما به الاتّفاق، كالتفاوت الحاصل بين الوجودات بنفس هويّتها المتوافقة في سنخ الموجودية، فيكمن القول بالتخالف النوعي بين الأعداد، نظراً إلى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة عن نفس ذواتها بذواتها، وهي الّتي بإزاء الماهيات المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات.

ويمكن القول بعدم تخالفها النوعي؛ نظراً إلى أن التفاوت بين ذواتها ليس إلاّ بمجرّد القلّة والكثرة في الوحدات، ومجرّد التفاوت بحسب قلّة الأجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في أفراد ذلك الشيء.

وأمّا اختلاف اللوازم فإنّما يدلّ على القدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بحسب القوّة والضعف، والكمال والنقص، لا غير[1].

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٢: ٩٩ و ١٠٠، في ذيل الفصل «٤» في بعض أحكام الوحدة والكثرة.

وصْلٌ

قال: ومن اللطائف أنّ العدد مع غاية تباينه عن الوحدة، وكون كلّ مرتبة منه حقيقة برأسها، موصوفة بخواصّ ولوازم لا توجدان في غيرها، إذا فتشت حاله وحال مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة، وإنك لا تزال تثبت في كلّ مرتبة من المراتب عين ما تنفيه، فنقول؛ الواحد ليس بعدد، والعدد ليس بواحد، لأنه يقابله، مع أنّه عين الواحد الّذي يتكرّر، والواحد عين العدد الّذي يحصل بتكرره، فلك أن تقول لكلّ مرتبة: إنها مجموع الآحاد، وأن تقول: إنها ليست مجموع الآحاد: لاتصافها بخواصّ ولوازم لا توجدان في غيرها، ومجموع الآحاد جنس لكلّ مرتبة، وكل مرتبة نوع برأسها، فلا بدّ لها من أمر آخر غير جميع الآحاد، وليس فيها شيء غير جميع الآحاد، فلا تزال تثبت عين ما تنفي، وتنفي عين ما تثبت، وهذا أمر عجيب هو بعينه، كما يقال: إن الحق المنزّه عن نقائص الحدثان، بل عن كمالات الأكوان، هو الخلق المشبّه، وإن كان قد تميّز الخلق بإمكانه ونقصه عن الحق بوجوبه وشرفه[١].

فصل

ومن أحوال الوحدة الهو هو، كما أن من أحكام الكثرة الغيرية.

والهو هو عبارة عن الاتحاد بين شيئين متغايرين في المفهوم في أحد الوجودين، سواء كانا موجودين بالذات، كقولنا: زيد إنسان، أو بالعرض، كقولنا: الكاتب متحرّك فإنهما إنّما يوجدان بوجود الإنسان.

أو أحدهما بالذات والآخر بالعرض، كقولنا: الإنسان كاتب، فجهة الاتحاد قد تكون في الطرفين، وقد تكون في أحدهما، خارجة عنهما.

أصل

لا يجوز اتحاد الاثنين من غير تغاير، بمعنى صيرورة الذاتيين ذاتاً واحدة: لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين، لا واحداً، وإن كان أحدهما فقط موجوداً، فقد فني أحدهما، وبقي الآخر، وإن لم يكن شيء منهما موجوداً فقد فنيا وحدث أمر ثالث، وعلى التقادير فلا اتحاد، كما هو المفروض.

وأمّا ما قيل: من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل، فالمراد به حالة روحانية تليق بالمعقولات، لا أن هناك امتزاجاً أو بطلاناً لإحدى الهويتين، بل على نحو آخر سيأتي ذكره في محله.

وقريب من ذلك اتحاد العقل بالمعقول، كما مضى.

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٢: ٨٨، تحت عنوان: تلويح.

أصل

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية: لأنّ المعقولات ليست محصورة في مدلول الوحدة، ولا مقيّدة بالواحدية؛ لأنهما يستلزمان الكثرة والكثيرية، فليستا بحقيقتين بالحقيقة، ووحدة المعقولات وحدة حقيقية لا يتوقّف تعقّلها على تعقّل الكثرة، ووحدة جمعية لا تنافيها الكثرة الوضعية.

ألا ترى إلى صورة الإنسان في العقل كيف يصدق على الكثيرين، مع أنها في ذاتها واحدة، ولو كانت وحدتها عددية لما صدقت على الكثيرين، وإلاّ لكان الشيء الواحد المعيّن موصوفاً في حالة واحدة بالأعراض المتضادّة، مثل كونه أبيض وأسود، هذا خلف.

وسيأتي لهذا مزيد كشف إن شاء الله.

فصل

ومن أنحاء الغيرية التقابل، وهو على أنواع:

منها: ما يكون بالإيجاب والسلب، كفرس ولا فرس، وإنما يكون بالذات بين النفي والإثبات، وفي القضايا بالعرض، وهو فيها مشروط بالثمان وحدات المشهورة، مع زيادة وحدة الحمل، فيما قد تغاير فيه الحمل، كالقضايا الطبيعية.

مثل قولنا: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي.

فإنّ الأوّل إنّما يصدق بالحمل الذاتي الأوّلي، المسمى بـ «هو هو»، وهو ما يكون الموضوع فيه عين المحمول.

والثاني إنّما يصدق بالحمل المتعارف المسمى ب؛ «ذو هو». وهو ما يكون الموضوع فيه من أفراد المحمول وجزئياته، وباختلاف الكم والجهة في المحصورة والموجبة على الوجه المقرّر.

وهذا التقابل إنّما يتحقق في الذهن دون الخارج، لاعتبارية أحد الطرفين فيه، ويستحيل فيه الواسطة، واجتماع الطرفين، صدقاً وكذباً، إلاّ في المعدوم.

ومنها: ما يكون بالملكة والعدم، والأوّل مأخوذاً باعتبار خصوصية ما، كالبصر والعمى.

ومنها: ما يكن بالتضاد، كالبياض والسواد، وإنما يكون في الأنواع المندرجة تحت جنس قريب، دون الأجناس، كما علم بالاستقراء.

ويتعاكس هو وما قبله عموماً وخصوصاً، في الحقيقي والمشهوري، لاشتراط غاية الخلاف في حقيقي التضاد، والقبول بحسب الشخص في مشهوري العدم.

ومنها: ما يكون بالتضايف، بأن يعقل أحدهما بالقياس إلى الآخر، كالأبوّة والبنوة، ولا يجتمعان في شيء واحد، من جهة واحدة، ويشترط فيه، وفيما قبله، أن يكون الطرفان وجوديين، والمضاف الحقيقي هو الإضافة، وأمّا المحمول عليه والمركب منهما فهو المشهوري، وكذا في كلّ مشتقّ، واندراجه تحت التقابل إنّما هو بحسب المفهوم وأعمّيته منه باعتبار ما يصدق عليه، فلا محذور.



في المتقدّم والمتأخّر

﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾[١].

□□

أصل

التقدّم: زماني، كما لإبراهيم على محمّد ﷺ؛ وشرفي، كما للعالِم على الجاهل: وطبعي، وهو تقدّم العلّة الناقصة على المعلول، أي تقدّم ما يمتنع بعدمه وجود المعلول، ولا يجب بوجوده وحده، كتقدّم الواحد على الاثنين، ورتبي، سواء كان بحسب الوضع، كتقدّم الإمام على المأموم، إذا اعتبر المحراب، وبالعكس، إذا اعتبر الباب، أو بحسب الطبع، كمتقدّم العموم إذا ابتدأت من الجوهر هابطاً إلى الإنسان، وإذا عكست الأمر رجع المتقدّم متأخّراً، أو عِلّيّ، كتقدّم العلّة الكاملة على معلولها، ويقال له وللطبيعي الذاتي.

وزاد أستاذنا - دام ظله - قسمين آخرين، هما التقدم بالحقّ، والتقدّم بالحقيقة.

والأوّل: ما للحقّ باعتبار تجلّيه في أسمائه، وتنزّله في مراتب شؤوونه الّتي هي أنحاء وجودات الأشياء، فإنّ له بهذا الاعتبار تقدّماً وتأخّراً بذاته، لا بشيء آخر، فلا يتقدّم متقدّم، ولا يتأخّر متأخّر إلاّ بحق لازم، وقضاء حتم.

والثاني: ما لوجود الجاعل على وجود المجعول إذا كان لكلّ منهما شيئية ووجود، فإنّ تقدّم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافها بالوجود تقدّم بالذات، وتقدّم نفس الوجود على الوجود تقدّم بالحقيقة[٢].

وزاد بعض سادة فضلاء العصر[٣] قسماً آخر سمّاه: تقدّماً دهرياً، وبنى عليه إثبات حدوث العالم، أخذاً ممّا قاله الأوائل: إنّ نسبة الثابت إلى الثابت سرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير دهر، ونسبة المتغيّر إلى المتغير زمان. ويأتي الكلام فيه.

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٢٤.

(٢) أنظر: الشواهد: ٦١، تحت عنوان: حكمة مشرقية.

(٣) هو المحقّق الداماد، أنظر: شرح المنظومة: ٢: ٢٨٨.

وصل

ملاك التقدّم في الزماني الزمان بحسب هويّات أجزائه، وفي الشرفي الفضيلة، وفي الرتبي القرب إلى المبدأ المحدود، وفي الطبيعي أصل الوجود، وفي العلّيّ الوجوب، وفي الحقّي الحقّية، وفي الحقيقي تجوهر الحقيقة وتقوّمها، وأمّا الدهري فلا ملاك له.

وصل

المتأخّر يقابل المتقدّم، وينقسم بانقسامه، وقد يتصادقان باعتبارين، وكذا المعية، إلاّ أنّ للمعية قسماً آخر هو المعية في الوجود مطلقاً، كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ذاتية، ولا يكونان زمانيين حتّى تكون المعية زمانية، سواء كان أحدهما زمانياً، وهو المسمى بالدهر، أو لا يكون، وهو المسمى بالسرمد، بل المعية بين الزمانيات إذا اعتبرت جواهر ذواتها مع قطع النظر عن تغيّراتها الزمانية، معيّة غير زمانية.

فصل

الزمانيات تحتاج - في عروض التقدم والتأخّر، والمعية لها - إلى الزمان، وأمّا أجزاء الزمان فهي بنفس ذاتها متقدّمة ومتأخّرة، ومع لا بشيء آخر، وتقدّمها، وتأخّرها عين معيّنها في الوجود؛ لأنها عين نحو وجودها، ولا يتصور لها وجود غير هذا، لضعفها وقصورها، فهي وإن كانت متشابهة إلاّ أن اختلافها بالتقدم والتأخّر من ضروريات حقيقتها؛ لأنّ حقيقة الزمان اتصال أمر متجدّد مُتَقَضٍّ لذاته، فأجزاؤه لا يمكن أن تكون لذواتها إلاّ متقدّمة ومتأخّرة ومع، وظرف وجوداتها أنفسها، فهي قبلية وقبل، وبعدية وبعد، ومعية ومع، باعتبارين.



في القديم والحادث

﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[١].

□□

أصل

القديم: ذاتي، وزماني.

والذاتي: ما لا يكون وجوده من غيره.

والزماني: ما لا أوّل لزمان وجوده.

ويقابله الحادث بالمعنيين، فالحادث - زمانياً كان أو ذاتياً - يستلزم المسبوقية بالعدم، أو اللاوجود.

أما الزماني فظاهر.

وأمّا الذاتي، فلأنّ ما يكون وجوده من غيره لا يكون موجوداً قبل أن يوجده ذلك الغير، فلا يكون موجوداً لو انفرد، وحال الشيء باعتبار ذاته متخلّياً من غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات، فإذن يكون وجوده مسبوقاً بعدمه، أو لا وجوده.

وهذا مثل ما تقول: حرّكتُ يدي فتحرّك المفتاح، أو ثمّ تحرّك المفتاح، ولا تقول: تحرّك المفتاح فتحرّكت يدي، وإن كانا معاً في الزمان.

أو تقول: الشعاع من النيّر، ولا تقول: النيّر من الشعاع، وإن لم ينفكّ أحدهما عن الآخر بحسب الزمان.

وأمّا القدم والحدوث الدهريان، اللذان أخترعهما بعض فضلاء العصر[٢]، فلا محصّل لهما، كما يأتي بيانه في مباحث حدوث العالم إن شاء الله.

وصل

القديم الذاتي لا يسبقه العدم أصلاً؛ لأنّ ما لا يكون وجوده من غيره لا يكون ممكناً: لما

---

(١) سورة مريم، الآية: ٦٧.

(٢) وهو المحقّق الداماد. أنظر: شرح المنظومة: ٢: ٢٨٨.

دريت أنّ الممكن وجوده من غيره، ولا ممتنعاً: إذ الكلام في الموجودات، فهو إذن واجب، والواجب لا يسبقه العدم بالضرورة.

وأمّا القديم الزماني فقد يكون مسبوقاً بالعدم، حيث يكون وجوده من غيره، فيتصادق مع الحادث الذاتي.

والحقّ أن ما لا يدخل تحت الزمان لا يتّصف بالعدم والحدوث الزمانيين، فلا فرد للقديم الزماني، لما سيأتي من بيان حدوث كلّ ما يدخل تحت الزمان بحسب الزمان.

فصل

حدوث الأشياء الزمانية على ثلاثة أنحاء:

لأنّها إمّا أن تحدث دفعة في آن من الآنات، فينطبق حدوثها لا محالة على ذلك الآن، كالوصول والمماسة والانطباق ونحوها.

وإما أن تحدث في جموع زمان معيّن على نحو الانطباق عليه، بحيث تنفرض فيها الأجزاء بإزاء ما ينفرض من الأجزاء في ذلك الزمان، فيكون وجود كلّ جزء منها في جزء معيّن من الزمان، كالحركة بمعنى القطع، كما يأتي، بل الطبائع كلها على ما سيتبيّن، ومثل هذا الحادث بقاؤه عين حدوثه.

وإما أن تحدث في جميع الزمان، لا على نحو الانطباق عليه، بل بأن يوجد في كلّ جزء ينفرض في ذلك الزمان، ولا يلزم أن يكون لمثل هذا الحادث آنٌ يكون أوّل آنات وجوده، والحدوث لا يستلزم ذلك، فإنّ الحادث ما يكون زمان وجوده مسبوقاً بزمان عدمه، سواء كان لحدوثه أوّل آني، أو لا.

ومن هذا القبيل وجود الحركة بمعنى التوسط، كما يأتي، وكذا الآن والسيّال الّذي هو الموجود من الزمان، وحدوث الزاوية وأشباهها.

وقياس العدم الحادث كقياس الوجود الحادث في تثليث الأقسام، لكن ليس نحو عدم كلّ حادث كنحو حدوثه، فإنّ وجود الآن الّذي هو طرف الزمان على النحو الأوّل، وعدمه على النحو الثالث، وكذا اللا وصول، واللاممماسة، واللاانطباق، والفساد وأمثالها.



في القوة وما يقابلها

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾(١)

□□

أصل

القوّة قد تقال لمبدأ التغيّر في شيء آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلاً أو انفعالاً.
وقد تقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال، وأن لا يصدر، ويرجع إلى الإمكان الاستعدادي بالمعنى الّذي مضى ذكره، ويقابلها الفعل.
وقد تقال لما به الشيء غير متأثر عن مقاوم، ويقابلها الضعف.

أصل

قوّة المنفعل قد تكون مهيّئة نحو القبول دون الحفظ، كالماء، وقد تكون قوّة عليهما، كالشمعة، وقد تكون قوّة الشيء على أمر واحد، كقوّة الفلك على الحركة الوضعية، أو أمور محدودة، أو غير متناهية، كقوّة المادّة الأولى: إذ لا صورة لها، ولكن تقوى بتوسط شيء على شيء.
وكذا قوّة الفاعل قد تكون محدودة نحو أمر واحد، كالنار على الإحراق، وقد تكون على أمور كثيرة، كقوّة المختارين على ما يختارونه، والقوّة الإلهية على الكل.
قال أستاذنا - مدّ ظلّه -: الضابط في القبيلين: أنّ الشيء كلّما كان أشدّ تحصّلاً كان أكثر فعلاً، وأقل انفعالاً، وكلّما كان أقلّ تحصّلاً كان أكثر انفعالاً، وأقل فعلاً.
فالباري سبحانه لما كان في غاية التحصّل وشدّة الوجود، كان فاعلاً للكل، وكانت قوّته وراء ما لا يتناهى ممّا لا يتناهى.
والمادّة الأولى لما كانت في ذاتها مبهمة غاية الإبهام في الوجود: لتعريها عن كافة الصور، كانت فيها قوّة جميع الأشياء.
لستُ أقول: استعدادها؛ إذ الاستعداد لكونها قوّة قريبة مخصوصة، لا يكون إلاّ بسبب صورة مخصوصة، فلا استعداد للمادّة الأولى في ذاتها، وإنما تستعد لشيء لأجل لحوق صورة بها(٢).

---

(١) سورة فصلت، الآية: ١٥.

(٢) أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ٦.

أصل

القوّة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوّة الانفعالية المحدودة، وجب صدور الفعل منها، ولو كانت الحوادث تامة القوّة على قبول الإفاضة هي هويّاتها لكانت موجودة دائماً، لكنها إنّما تتم إمكاناتها واستعداداتها للوجود بتغيّرات تعرض لها شيئاً فشيئاً، فتتم بها قوّتها على الوجود، فإذا تمّت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ.

أصل

القوّة الفعلية قد تسمى قدرة، وهي إذا كانت مع شعور ومشيئة، سواء كان الفعل دائماً من غير تخلّف أو لا، وليس من شرط الفعل أن يكون مسبوقاً بالعدم، إلاّ أن يُعنى بالفاعل ما هو معنى إحدى المقولات التسع العرضية، لا الفاعل بمعنى المفيض للوجود، فلهذا صحّ أن المعلول لا يفتقر إلى الفاعل إلاّ في الحدوث، لا في البقاء؛ إذ لا بقاء له كما سيأتي، وإلاّ فلا وجه له؛ لما دريت أن للفاعل ليس بالذات سبباً للحدوث، بل للوجود، فما دام المعلول موجوداً فهو متعلّق بالفاعل، ومفتقر إليه.

أصل

القوّة الفعلية قد تكون مبدأ للوجود بالإفاضة، وقد تكون معدّة للوجود بالتحريك، والأحق باسم الفاعل هو المعنى الأوّل؛ لأنّ الموجد المفيض يطرد العدم عن الشيء، ويزيل الشرّ والنقص، والمعد المحرّك ليس من شأنه إلاّ تهيئة المواد وتخصيص الأجساد بالاستعداد، مع أنّه في نفسه متصرّم متجدّد، فهو محرّك متحرّك، حافض متغيّر.

أصل

القوى - الّتي هي مبادىء الحركات - بعضها يقارن النطق والتخيّل، وبعضها لا يقارن ذلك، والأولى يصدر عنها الشيء وضدّه، فلا تكون قوّة تامة، وإنما تتم إذا اقتنتها إرادة جازمة تتوقف على علم بداع، فيجب الفعل، فالقدرة فيها عين القوّة والاستعداد.

ومن هنا قيل: الإنسان مضطرّ في صورة مختار، وسيأتي تحقيق هذا.

أصل

الموجود: إمّا بالفعل من كلّ وجه، فيمتنع عليه الخروج عما كان، كالواجب الوجود.

وإما بالقوّة من كلّ جهة، هذا غير متصوّر في الوجود، إلاّ فيما كان له فعلية القوّة، ومن شأنه أن يتقوّم بأي شيء كان، كالمادّة الأولى. وإما بالفعل من جهة، وبالقوة من جهة، فلا محالة تكون ذاته مركبة من شيئين، بأحدها بالفعل، وبالآخر بالقوّة، كأكثر الموجودات.

في السبب والمسبب

﴿فَلْيَرْتَقُواْ فِي ٱلْأَسْبَٰبِ﴾(١)

□□

أصل

السبب - ويقال له العلّة - ما يجب الشيء بوجوده، ويمتنع بعدمه.

والمسبّب - ويقال له المعلول - ما يجب بوجود الشيء، ويمتنع بعدمه، أو عدم شيء منه.

وقد يقال: السبب بإزاء ما له مدخل في وجود الشيء، فيمتنع بعدمه، وإن لم يجب بوجوده، وهو بهذا المعنى أربع: فاعل، وغاية، وهما علّتان للوجود، ومادة، وصورة، وهما علّتان للماهية، أي بحسب القوام.

فالفاعل: ما به وجود الشيء، كالنجّار للسرير.

والغاية: ما لأجله وجود الشيء، كاستواء للسرير.

والمادّة: هي الّتي عنها الشيء، كالخشب للسرير، فهي الّتي يكون الشيء معها بالقوة.

والصورة: هي الّتي يلزم منها وجود الشيء، فمعها يكون الشيء بالفعل، كصورة السرير.

أصل

العلّة الفاعلية بالقياس إلى الماهية الموجودة المعلولة، فاعل وبالنسبة إلى نفس الوجود المفاض عليها منها، مقوّم لا فاعل: لأنّ هذا الوجود غير مباين له، وأمّا بالقياس إلى نفس تلك الماهية بما هي هي فلا تكون لها سببية، ولا تقويم أصلاً؛ لأنّ الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود كما عرفت.



(١) سورة ص، الآية: ١٠.

أصل

العلّة الغائية علّة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيّتها، ومعلولة له في الوجود فهي غاية بوجه، وعلّة غائية بوجه.

وكما أنّ العلّة الغائية ما هي متمثّلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً، فكذلك الغاية الواقعة في العين هي ما يرجع إلى الفاعل، فالنجّار للسرير لأجل الجلوس، أو الباني للبيت لسكنى غيره، أو الماشي لحاجة مؤمن، أو لرضاء فلان، كلهم إنّما فعلوا أفاعيلهم لأمر يرجع أخيراً إلى نفوسهم.

ومن هنا قيل: أوّل الفكر آخر العمل.

أصل

المادّة بالقياس إلى المركب علّة ماديّة، وبالقياس إلى ما ليست جزءه عنصر، أو موضوع.

وكذا الصورة علّة صورية للمركب، وصورة للمادّة، وإقامتها للمادّة ليست على نحو إقامتها للمركّب؛ لأنها مفيدة الوجود في الأوّل، إفادة لا بالاستقلال، بل مع شريك يوجدها أولاً فتقيم بها الآخر، فتكون واسطة وشريكاً.

وفي الثاني ليست مفيدة للوجود، بل إنّما يفيد الوجود شيء آخر، ولكن لها ومنها.

فالصورة مبدأ فاعلي لشيء، ومبدأ صوري لشيء آخر، فالعلل لا يزيد عددها على أربعة.

أصل

الصورة في كلّ شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجرّدة عن المادّة، أو مقترنة بها، وإنّما حاجتها إلى المادّة ليست لذاتها، ولا لوجودها وشخصيّتها الذاتية، بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيّتها، من الكمّ والكيف وغيرهما، فالسرير سريرٌ بهيئته لا بمادّته، والعرش عرش بصورته لا بمادّته.

أصل

المادّة للشيء مادّة له بما هي مبهمة، لا بما هي معيّنة، وإلاّ لكانت صورة لا مادّة.

فمادّة السرير إنّما هي حاملة إمكانه واستعدادة، لا بما له صورة خشبية، بل بما له قوّة قبول أشياء كثيرة، منها السرير، فالمادّة منشؤها النقص والقصور.

ثم مادّة الخشب إنّما هي مادّة له بما فيه إمكان الخشبية، لا بما فيه فعلية صور العناصر،

وهكذا إلى أن ينتهي إلى المادّة الأولى، والقوّة المحضة الّتي ليست لها جهة فعلية أصلاً إلاّ قوّة كلّ شيء. ولهذا تتقبل الأشياء كلّها على التدريج.

أصلٌ

الفاعل والغاية يتّحدان، كما سيأتي أن فاعل الكلّ هو بعينه غاية الكل، وجوداً وعقلاً، وقد يتّحدان معاً مع الصورة، كما في الأب، فإنّه مبدأ لتكوّن الصورة الآدمية من النطفة بصورته الآدمية، لا شيء آخر منه، وليس الحاصل في النطفة إلاّ صورة آدمية، وهي أيضاً الغاية الّتي تتحرّك إليها النطفة، لكنها من حيث تقوّم مع المادّة نوع الإنسان، فهي صورة، ومن حيث يبتدىء تركيبه منها، فهي فاعلة. ومن حيث تنتهي الحركة إليها، فهي غاية.

فإذا قيست تلك الواحدة إلى المادّة كانت صورة، وإذا قيست إلى الحركة كانت فاعلة مرة، وغاية أخرى، فاعلة باعتبار ابتداء الحركة، وهي صورة الأب، وغاية باعتبار انتهاء الحركة، وهي صورة الابن.

وصل

بل إذا نظرت حقّ النظر إلى العلّة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلّة الفاعلية دائماً، ماهية ووجوداً، إنما التغاير بحسب الاعتبار المحض، بل و جدتها عين الغاية أيضاً بحسب الماهية، فإنّ الجائع - مثلاً - إذا أكل ليشبع، فإنّما أكل لأنّه تخيّل الشبع فحاول أن يستكمل له وجود الشبع، فيصير من حدّ التخيل إلى حد العين، فهو من حيث إنّه شبعان تخيّلاً هو الّذي يأكل ليصير شبعاناً وجوداً، بالشبعان تخيّلاً هو العلّة الفاعلية بما يجعله فاعلاً تاماً، وهو بعينه العلّة الغائية، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل، فالأكل صادر من الشبع، ومصدر للشبع، ولكن باعتبارين مختلفين، فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل، وعلّة غائية، وباعتبار الوجود العيني غاية.

وصل

بل إذا تأمّلت في الأسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنها كلّها شيء واحد متوجّه من حدّ نقصان إلى حدّ كمال، فإنّ النجار بالفعل ليس ذات شخص إنساني كيف كان، بل مع تهيئة بالآلة والوقت والمكان وغيرها، وليس في الخشب أيضاً بأي وجه كان استعداد قبول النجر، بل مع مقارنته بيد النجّار كأنهما شيء واحد متحرّك في الأوضاع.

ثم لكلّ نجر من الفاعل، وانفعال من القابل، صورة خاصّة متّصلة في الاستحالات والتشكلات، ولها غاية قريبة موصولة بها، وهكذا اتّصلت الاستحالات، وتواردت الصور على الانفعالات حتّى أنتهت إلى صورة أخيرة هي غاية بوجه، وصورة بوجه آخر، والغاية أيضاً فاعل من جهة، وغرض من جهة، وعلّة غائبة من جهة.

أصل

إنّ من الأشياء ما يكون له جميع هذه الأسباب، كالإنسان، ومنها ما ليس له إلاّ الفاعل والغاية، كالعقل، ومنها ما له الفاعل والغاية والصورة، وليس له مادّة، كالصورة الخيالية؛ وذلك لأنّ الصورة كما تحصل من الفاعل بحسب استعداد المادّة كذلك قد تحصل منه من غير مشاركة المادّة، بل على سبيل الإبداع، يوجبها تصوّر الفاعل من غير مادّة قبل وجودها.

ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفس، كما يأتي بيانه، وما تجتمع فيه الأسباب تكون علّة قوامه، غير علّة وجوده، أعني سببه المقارن غير سببه المفارق، وما لم يكن له إلاّ الفاعل والغاية كان ما هو، ولم هو فيه، شيئاً واحداً.

أصل

الفاعل قد يكون بالقوة، كما هو قبل الشروع، وقد يكون بالفعل، كما هو بعده، وقد يكون كلياً كمطلقة، وجزئياً كمحسوسة، عامّاً كما قيل: النجار علّة السرير، أو خاصاً كما قيل: هذا النجار قد صنعه.

وقد يكون قريباً كالعفونة للحمّى، وبعيداً كالاحتقان مع الامتلاء لها، وقد يكون بالذات كالطبيب للعلاج، وقد يكون بالعرض إمّا لأنّه مصحوب بما هو فاعل حقيقة، كما يقال: الكاتب يعالج، فإنّ المعالج بالذات هو من حيث إنّه طبيب، وإما لأنّ معلوله بالذات أمر آخر يلزمه شيء نسب إلى ذلك الفاعل بالعرض، كالتبريد المنسوب إلى السقمونيا؛ لأنّه يبرد بالعرض، وفعله بالذات استفراغ الصفراء، ويتبعه نقصان الحرارة.

ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلاً للصحة، وكون مزيل الدعامة علّة لسقوط الحائط، والبنّاء علّة للبناء، والنار للسخونة،، فإنّ معطي الصحّة مبدأ أجل من الطبيب، ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف، والبنّاء حركته علّة لحركة لبن ما، ثمّ سكونه علّة لسكون ذلك اللبن، وانتهاء تلك الحركة علّة لاجتماع مادّة، وذلك الاجتماع علّة لشكل ما، ثمّ انحفاظ ذلك ممّا يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع.

وكذا النار ليست علّة للسخونة بالذات، بل لأن تبطل البرودة المانعة لحصول السخونة، وأمّاحصول السخونة في الماء، واستحالته إلى النار، فبالفاعل الّذي يكسو العناصر صورها.

وكذا الحكم في طرح البذر في الأرض، والفكر في المقدّمات، وسائر ما يشبه هذه الأشياء، فإنّ هذه ليست عللاً بالحقيقة.

أصلٌ

الفاعل قد يكون بالطبع، وهو الّذي يصدر عنه الفعل، ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون

فعله ملائماً لطبعه الأصلي، كالنار للإحراق، والإنسان للصحة، وحفظ المزاج.

وقد يكون بالقسر، وهو الّذي يصدر عنه الفعل، ولا يكون من شأنه الاختيار، ويكون على خلاف مقتضى طبعه الأصلي، كالحجر المرميّ إلى فوق للحركة إليه، والإنسان للمرض، والسمن والهزال.

وقد يكون بالجبر، وهو الّذي يصدر عنه فعله بلا اختياره، بعد أن يكون من شأنه اختيار الفعل والترك، كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه.

وهذه الأقسام الثلاثة مشتركة في كون كلّ منها غير مختار في فعله.

وقد يكون بالقصد، وهو الّذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بإرادته، المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، وتكون نسبة أصل قدرته وقوّته من دون انضمام الدواعي والصوارف إلى فعله وتركه واحدة، كالإنسان للمشي.

وقد يكون بالعناية، وهو الّذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر، ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً في صدوره عنه من غير قصد زائد على العلم، كالإنسان لما يحصل منه بمجرّد التوهّم والتصوّر، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيّل السقوط، والقبض الحاصل في جزم لسانه المعصر للرطوبة عند تصوّره للشيء الحامض.

وقد يكون بالرضا، وهو الّذي يكون علمه بذاته الّذي هو عين ذاته سبباً لوجود شيء، ونفس معلومية الشيء له نفس وجوده عنه بلا اختلاف، كالإنسان لتصوّراته وتوهماته.

وقد يكون بالتجلّي، كالحقّ سبحانه للعالم عند أهل الله، على ما سيأتي بيانه وهو قريب ممّا قبله.

وهذه الأربعة مشتركة في كون كلّ منها فاعلاً بالاختيار، وإن كان الأوّل منها مضطراً في اختياره؛ وذلك لأنّ اختياره حادث فيه بعد العدم، ولكلّ حادث محدث، فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلّة موجبة، فإما أن يكون ذلك السبب هو أو غيره، فإن كان غيره، فهو مضطرّ فيه، وإن كان نفسه، فإما أن تكون سببيتها لاختياره باختياره، أو لا، فعلى الأوّل يعود الكلام وينجرّ إلى التسلسل في الاختيارات، وعلى الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطرّاً ومحمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهي الأسباب الخارجة عنه بالآخرة إلى الاختيار الأزلي الّذي أوجب الكلّ على ما هو عليه بمحض الاختيار، من غير داع زائد، ولا قصد مستأنف، وغرض عارض، وهذا هو معنى الاختيار الّذي هو الكمال في الحقيقة، لا ما يفهمه العوامّ.

وهذا التقسيم ممّا استفدناه من أستاذنا سلّمه الله[1].

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١٠ - ١٥، فصل ٤.

أصلٌ

قد دريت أن الوجود منتهى سلسلة الإمكانات، وأن الممكن ما لم يجب لم يوجد، فالعلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول، فكلّ علّة واجب العلّية، وكل معلول واجب المعلولية، فلا يجوز تخلّف أحدهما عن الآخر، ولا انفكاكهما في الوجود، إلاّ أن المعلول مع العلّة وبها، والعلّة مع المعلول لا به، ونزيدك فاسمع:

وصل

العلّة إمّا أن تكون لذاتها مؤثرة في المعلول، أو لا.

فإن لم يكن تأثيرها في المعلول لذاتها، بل لا بدّ من اعتبار قيد آخر، مثل وجود، أو صفة، أو إرادة، أو آلة، أو مصلحة، أو غيرها، لم يكن ما فرض علّة علّة، بل العلّة إنّما هي ذلك المجموع، ثمّ الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض أوّلاً علّة، إلى أن ينتهي إلى أمر يكون هو لذاته وجوهره علّة، فعليّتهُ كلِّ علّة تامّ العلية بذاته وسنخه، لا بأمر عارض لها، فمعلولها لا محالة من لوازمها الذاتية المنتزعة عنها، المنتسبة إليها بسنخها وذاتها.

وصل

وكما أن وجود العلّة التامة مستلزم لوجود المعلول، فكذلك عدمها، أو عدم جزء منها، مستلزم لعدم المعلول، وكما أن معنى تأثير العلّة في وجود المعلول أن يبدع أمراً هو المسمى بالوجود فينتزع منه ماهية ما، كما أشرنا إليه من قبل، وسنبيّنه عن قريب، فكذلك تأثير عدمها في عدم المعلول أن لا يبدع أمراً كذلك، فعدم العلّة وإن كان نفيا محضاً في طرف العدم، إلاّ أن له حظّاً من الثبوت بحسب ملاحظة العقل، فإنّ العقل من شأنه أن يتصور لكلّ أمر مفهوماً، ويجعل ذلك المفهوم عنواناً، سواء كان موجوداً أو عدماً، إلاّ أن تمايز الأعدام إنّما يكون باعتبار الملكات، فالعقل يتصور أشياء متمايزة يصحّ أن يحكم عليها بالعلية والمعلولية، وغيرهما من الأحكام والأحوال، وذلك القدر من الثبوت كاف في الترجيح العقلي، والحكم باستتباع عدم العلّة لعدم المعلول.

أصل

قد عرفت فيما قبل أن موجودية الماهيات إنّما هي بوجوداتها، وأن الموجود بالذات من كلّ شيء هو نحو وجوده، فإذن أثر الفاعل بالذات ليس إلاّ الوجود، وكذا فاعل الأثر، فالجاعلية والمجعولية لا تكونان إلاّ بنفس الوجود، على وجه البساطة، فالجعل إبداع هوية الشيء وذاته الّتي هي نحو وجوده الخاص.

وأمّا المسمّى بالماهية فهو المجعول بالعرض تبعاً لجعل الوجود، كما أنّه موجود بالعرض تبعاً له، ونزيدك فاسمع:

وَصل

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلة، وقد تحقق كون الواجب تعالى عين الوجود والموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء، لا ماهياتها الكلية؛ لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى.

قال بعض العرفاء: إن كلّ معلول فهو مركب في طبعه من جهتين، جهة بها يشابه الفاعل ويحاكيه، وجهة بها يباينه وينافيه؛ إذ لو كان بكلّه من نحو[١] الفاعل كان نفس الفاعل لا صادراً عنه، فكان نوراً محضاً، ولو كان بكلّه من نحو يباين نحو الفاعل استحال أن يكون صادراً عنه؛ لأنّ نقيض الشيء لا يكون صادراً عنه، فكان ظلمة محضة.

والجهة الأولى النورانية تسمى وجوداً، والجهة الأخرى الظلمانية هي المسماة ماهية، وهي غير صادرة عن الفاعل؛ لأنها الجهة الّتي تثبت بها المباينة مع الفاعل، فهي جهة مسلوب نحوها عن الفاعل، ولا ينبعث من الشيء ما ليس عنده، ولو كانت منبعثة عن الفاعل كانت هي جهة الموافقة، فاحتاجت إلى جهة أخرى للمباينة.

قال: فالمعلول من العلّة كالظل من النور، يشابهه من حيث ما فيه من النورية، ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة، فكما أن الجهة الظلمانية في الظل ليست فائضة من النور، ولا هي من النور؛ لأنها تضاد النور، ومن أجل ذلك توقع المباينة، فكيف تكون منه؟ فكذلك المسماة ماهية في المعلول.

قال: فثبت صحة قول من قال: الماهية غير مجعولة، ولا فائضة من العلّة، فإنّ الماهية ليست إلاّ ما به الشيء شيئاً فيما هو ممتاز عن غيره من الفاعل، ومن كلّ شيء، وهو الجهة الظلمانية المشار إليها الّتي تنزل في البسائط منزلة المادّة في الأجسام[٢].

وصل

وليس أنّه إذا خرجت الماهية عن حيّز الجعل، فقد ألحقت بالواجب في الاستغناء عن العلّة؛ لأنّ الماهية إنّما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل؛ لأنّ الجعل يقتضي تحصّلاً ما، وهي في أنها ماهية لا تحصّل لها أصلاً.

---

(١) في الأسفار: من نحو يشابه نحو.

(٢) أنظر: الأسفار الأربعة: ١: ٤٢٠، فقد نقله أيضاً عن بعض العرفاء.

ألا ترى أنها متى تحصّلت بوجه من الوجوه، ولو بأنها غير متحصّلة، كانت مربوطة إلى العلّة حينئذ؛ لأنّ الممكن متعلّق بالعلة وجوداً وعدماً، وواجب الوجود إنّما كان غير مجعول؛ لأنّه فوق الجعل، من فرط التحصّل والصمدية، وكيف يلحق ما هو غير مجعول؛ لأنّ الجعل فوقه ممّا هو غير مجعول؛ لأنّه فوق الجعل.

ومن هنا قيل: إن القول بكون الماهيات غير مجعولة، من فروع مسألة الماهية المطلقة، وإنها في نفسها غير موجودة، ولا معدومة.

وصل

وليعلم أن الجعل إنّما يتعلق بالوجود من حيث تعيّنه وخصوصيته، لا من حيث ذاته وحقيقته؛ لما دريت في مباحث الوجود والعدم أنّ الإمكان إنّما يتعلّق بالوجود من حيث التعيّن، لا من حيث الحقيقة.

فالتحقيق الأتمّ: أن الماهية كما أنها ليست مجعولة، بمعنى أن الجاعل لم يجعل الماهية ماهية، فكذلك الوجود ليس مجعولاً، بمعنى أن الجاعل لم يجعل الوجود وجوداً، بل الوجود وجود أزلاً وأبداً، وموجود أزلاً وأبداً، والماهية ماهية أزلاً وأبداً، وغير موجودة ولا معدومة أزلاً وأبداً، وإنما تأثير الفاعل في خصوصية الوجود، وتعيّنه لا غير.

أصل

البسيط الّذي لا تركيب فيه أصلاً لا يكون علّة لشيئين بينهما معية بالطبع؛ لأن البسيط إذا كانت ذاته وبحسب حقيقته البسيطة علّة لشيء كانت ذاته محض علّة ذلك الشيء، بحيث لا يمكن تحليلها إلى ذات وعلّة، لتكون علّيتها لا بنفسها من حيث هي، بل بصفة زائدة، أو شرط، أو غاية، أو وقت، أو غير ذلك، فلا يكون مبدأ بسيطاً، بل مركّباً.

فالمراد من البسيط ما تكون حقيقته الّتي بها تجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ لغيره، وليس ينقسم إلى قسمين يكون بأحدهما تجوهر ذاته، وبالآخر حصول شيء آخر عنه، كما أن لنا شيئين نتجوهر بأحدهما وهو النطق، ونكتب بالآخر، وهو صنعة الكتابة، فإذا كان كذلك وصدر عنه أكثر من واحد، ولا شك أن معنى مصدر كذا غير مصدر كذا، فتقوّم ذاته من معنيين مختلفين، وهو خلاف المفروض.

وصل

لا يفهمن من لفظ الصدور وأمثاله الأمر الإضافي، الّذي لا يتحقق إلاّ بعد شيئين؛ لظهور أن الكلام ليس فيه، بل كون العلّة بحيث يصدر عنها المعلول، فإنّه لا بدّ وأن يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعيّن دون غيره، وتلك الخصوصية هي المصدر في

الحقيقة، وهي الّتي يعبّر عنها تارة بالصدور، ومرة بالمصدرية، وطوراً بكون العلّة بحيث يجب عنها المعلول؛ وذلك لضيق الكلام عما هو المرام، حتّى أن الخصوصية أيضاً لا يراد بها المفهوم الإضافي، بل أمر مخصوص، له ارتباط وتعلّق بالمعلول المخصوص، ولا شك في كونه موجوداً، أو متقدّماً على المعلول المتقدّم على الإضافة العارضة لهما، وذلك قد يكون نفس العلّة، إذا كانت العلّة علّة لذاتها، وقد يكون زائداً عليها.

فإذا فرض العلّة بما هي علّة بسيطاً حقيقياً يكون معلوله أيضاً بسيطاً حقيقياً، وبعكس النقيض: كلّما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسّط بعض، فهو منقسم الحقيقة، إمّا في ماهيته، أو في وجوده.

أصل

لا يجوز أن يكون لمعلول واحد شخصي، أو نوعي، علّتان فاعليتان مستقلّتان، سواء كانتا مجتمعتين، أو متبادلتين تبادلاً ابتدائياً أو تعاقبياً، اللهمّ إلاّ أن يكون ذلك الواحد ذا شؤون كثيرة وأطوار متعددة؛ وذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون لخصوصية أحدهما مدخل في وجود ذلك المعلول، فيمتنع حصوله بالأخرى وحدها بالضرورة، بل إنّما وجب بها أو بمجموعهما، وإما أن لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل فيه، فكان العلّة بالحقيقة هو القدر المشترك والخصوصيات ملغاة، فالعلة على التقديرين أمر واحد، ولو بالعموم.

وأيضاً إذا كانت إحداهما مستقلة بالتأثير كان المعلول معها واجباً، والواجب يستحيل تعلّقه بالغير، فهو مع كلّ واحدة منهما يمتنع افتقاره إلى الأخرى، فيمتنع افتقاره إليهما، مع أنّه واجب الافتقار إليهما بالفرض، هذا خلف.

وأمّا الواحد الجنسي، فقد يستند إلى متعدّد؛ لإبهام وحدته وضعفها، وذلك كالحرارة فإنها تقع تارة بالشعاع، وأخرى بالحركة، وأخرى بملاقاة النار.

وقد يكون لأشياء كثيرة لازم واحد، واللازم إنّما يستند إلى الملزوم ويتقوّم به.

ألا ترى إلى طبائع الأجناس كيف تتقوّم بالفصول في الوجود، وهي لوازم خارجية لها، وكذا الزوجية بالنسبة إلى مراتب الأزواج المختلفة بالنوع، إلى غير ذلك، والعلّة في هذه الصور إنّما هي الفرد المنتشر، لا الطبيعة المطلقة الملغاة عنها الخصوصيات؛ لإبهامها، وعدم تحصّلها جداً.

وأيضاً فإنّه لا يلزم اشتراكها في وصف عام تكون جهة الاستناد؛ لأنا ننقل الكلام إلى ذلك الوصف، فهو إن لم يكن لجهة أخرى مشتركة، بل كان لجهة غير مشتركة فذلك هو المطلوب، وإلاّ لزم التسلسل في الجهات الاشتراكية.

فقد ظهر أن المعلول إنما يفتقر لذاته إلى علّة ما غير معينة، وإنما التعيين لأمر ما يعود إلى العلّة؛ لأنّ ذات العلّة بما هي هي مقتضية للمعلول الخاص.

أصل

الجسم لا يكون علّة فاعلية لوجود أصلاً، لا بتمامه، ولا بأحد جزئيه؛ وذلك لأنّ المادّة أمر عدمي، وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها.

وأمّا الصورة فلأنّ تأثيرها في شيء إنّما هو بتوسط المادّة؛ لأنها لو استغنت عن المادّة في فعلها فبالأولى أن يستغني عنها في وجودها في نفسها؛ إذ الإيجاد متقوّم بالوجود، والتالي محال، كما سنبيّنه، فكذا المقدّم، فإذا كان تأثيرها بواسطة المادّة فتكون المادّة سبباً قريباً لوجود الشيء، مع أنها أمر عدمي.

أصل

وكما لا يجوز أن يكون الجسم علّة فاعلية لوجود، فكذلك الجسماني، سواء كان صورة، أو نفساً؛ وذلك لأنّ كلّ ما يتقوّم وجوده، أو فعله، بالمادّة فإنّما بتوسط المادّة في تأثيره بما يستدعيه من الوضع، فلا يكفي في تأثيره وجوده بما هو وجوده كيف كان، ووجود المستعدّ كذلك، بل لا بدّ أن يقع على حالة يكون للمادّة فيها بوضعها توسّط، وذلك التوسّط غير متشابه، ولذلك يختلف تأثير القوّة الّتي فيها بحسب القرب والبعد والمماسة وغيرها، وهذا النحو من التوسّط للمادّة بين القوّة الّتي فيها، وبين المفارق الصرف، والمعدوم المحض، محال، فلو فرضنا كون القوّة الجسمانية مؤثرة في المفارق، أو المعدوم، لزم أن يكون وجود المادّة فيه لغواً، وقد قلنا: إن تلك القوّة متعلّقة بالمادّة في صدور أفاعيلها.

وهذا بخلاف تأثير الروحاني في الجسماني، فإنّ الروحاني العقلي غير محتاج في فعله إلى المادّة بما فيها من وضعها، وتخصيص حالها بالنسبة إليه، بل يكفيه وجود ذاته في أن يفعل في المستعدّات، بل نسبة الجميع إليه نسبة واحدة عامة، فإنّ ذوات الأوضاع في أنفسها ليست بذوات أوضاع بالقياس إليه، وإن كانت كذلك بقياس بعضها إلى بعض، وبخلاف تأثّر الجسماني عن الروحاني، فإنّه لا يحتاج في انفعالاته عنه إلى توسّط من المواد، ونسبة خاصة لها إليه؛ لأنّ المادّة فيه هي المنفعلة نفسها، لا المتوسطة بين المنفعل وبين غيره، وهناك لم تكن هي الفاعلة، بل المتوسطة.

وأمّا إيجاد النفس واختراعها للصور الخيالية - على ما سيأتي - فإنّما هو من جهتها العقلية الروحانية، لا النفسية البدنية.

وما يشاهد من حصول بعض الموجودات من بعض الأجسام والجسمانيات، كتكوّن بعض العناصر من تأثير بعض، وكحصول الأولاد من الآباء، والزروع من الزرّاع، والأبنية من

البانين، ونحو ذلك، فليس على ما يظنّ ويتوهم من كونها فواعل؛ لأنها ليست أسباباً موجدة بالحقيقة، لوجوب تقدّم الموجد بالذات والحقيقة دون الزمان والحركة، بل هي معدّات من جهة تسبّبها، والمعطي للوجود في الكلّ هو الله تعالى، كما أشار إليه بقوله سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٥٩﴾[1]، ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝٦٣ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ۝٦٤﴾[2]، ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِي تُورُونَ ۝٧١ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ۝٧٢﴾[3]، فأشار سبحانه إلى أن ما يسمّونه فاعلاً ليس إلاّ مباشر الحركات، ومحرّك المواد.

وأمّا فاعل الصور فهو القيّوم سبحانه باستخدام بعض ملائكته المسخّرين له.

والغلط فيما زعموه نشأ من جهة أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

أصل

الشيء الواحد يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً لأمر واحد، فعلاً وقبولاً، تجدّديّين، للتقابل البيّن بين القوّة والفعل من جهة واحدة؛ ولامتناع كون معطي الكمال قاصراً عنه؛ ولأن الشيء لو كان مبدأ لثبوت صفة أو معنىً لنفسه، لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى له ما دامت ذاته موجودة، ومتى كان كذلك لم يكن متغيّراً، فمبدأ تغيّر الشيء لا بدّ وأن يكون غيره لا محالة.

وأمّا الاتصاف اللزومي، فيجوز أن يكون المبدأ والقابل فيه واحداً، وذلك كبداية الماهيات للوازمها، وقبولها إياها.

أصل

كل فاعل يفعل فعلاً لغرض أو غاية، فلا بد وأن يكون حصول ذلك الغرض أو الغاية أولى له من لا حصوله، وإن كان ذلك الغرض إكمال غيره، أو نفي الفقر عنه، أو إيصال الخير إليه؛ لأنّ حصول شيء من ذلك لغيره ولا حصوله له، إن كانا بمنزلة واحدة بالقياس إلى ذلك الفاعل، فلا داعي له إلى ذلك الشيء، ولا مرجّح لحصول ذلك الخير لغيره دونه، فصدور الفعل عنه في حدّ الإمكان، فلم يصدر.

وأيضاً فإنّ الغرض المقتضي للفعل - حينئذ - ليس غرضاً للفاعل، وقد فرضناه غرضاً له، وإن لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع آخر الأمر إلى غرض يتّصل بذاته، فإنّ سؤال «لم» لا يزال يتكرر في الغرض إلى أن يبلغ ذات الفاعل من خير يعود إليه، أو شرّ ينفى عنه، فحينئذ يقف السؤال؛ إذ حصول الخير للشيء، وزوال الشر عنه، هو المطلوب بالذات، فكلّ طالب غرض ناقص.

وبالجملة: فطالب الغرض يطلب شيئاً ليس له.

---

(١) سورة الواقعة، الآيتان: ٥٨ و ٥٩.
(٢) سورة الواقعة، الآيتان: ٦٣ و٦٤.
(٣) سورة الواقعة، الآيتان: ٧١ و ٧٢.

وصل

فكلّ فاعل لغرض يجب أن يكون غرضه ما فوقه، وإن كان بحسب الظنّ، فليس للفاعل غرض حقّ فيما هو دونه، ولا قصد صادق لأجل معلوله.

وأيضاً فإنّ ما يكون لأجله قصد يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة، فلو كان إلى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو أكمل منه، وهو محال بالبديهة.

وما يرى من تحقق بعض المعلولات على حسب ما يقصده قاصد، كحصول الصحة من قصد الطبيب في معالجة شخص، وتدبيره إياه، فليس بذاك، فإنّ مفيد الصحة مبدأ أجلّ من الطبيب، وقصده، وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها، والقصد مطلقاً ممّا يهيّيء المادّة لا غير، والمفيد دائماً أرفع من القاصد، فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض، لا بالذات، وإذا قصده قاصد بفعله تحصيل صفة لنفسه، فهو إنّما أراد به نفسه مع تلك الصفة، لا الصفة فقط، فلا قصد منه إلى أخسّ، ولا إلى المعلول.

وما يرى كثيراً من وقوع القصد إلى ما هو أخسّ من القاصد وقصده، فذلك إنّما يكون على سبيل الغلط والخطأ، وربما يكون الفاعل بحسب ذاته جوهراً رفيعاً أشرف ممّا قصده، وبحسب مخالطته المواد وقواها الحسيّة والخيالية الّتي هي في الحقيقة توجب القصد إليه، يكون أخسّ منه.

أصلٌ

الغاية قد تكون ذاتية، كوصول الحجر الهابط إلى الأرض بالنسبة إلى حركته الطبيعية، وقد تكون عرضية، كشبح الحجر في هبوطه بالنسبة إلى تلك ا لحركة.

والعرضية قد تكون ضرورية، كالموت بالنسبة إلى حركة النفس نحو كمالها، وكحب الولد التابع للغاية من التزويج، وهو التناسل.

ومن هذا القبيل الحلّ والعقد، والتسويد والتبييض، وغيرها، بالقياس إلى الحرارة، فإنّ القوّة المحرقة لها غاية واحدة هي إحالة المحترق إلى مشاكلة جوهرها، وأمّا سائر الأفاعيل فهي توابع ضرورية.

أصل

وليعلم أنّه لا يخلو معلول ما من علّة غائية، كما لا يخلو من علّة فاعلية؛ لأن كلّ معلول فهو ممكن، ودريت أن الممكن ما لم يترجّح وجوده بداع ومقتضٍ لم يوجد، وذلك الداعي هو

غاية الإيجاد، حتّى أن العبث له غاية، وإن لم تكن غاية عقلية، فإنّ الفعل لا يجب أن تكون له غاية بالقياس إلى ما ليس مبدأ له، بل بالقياس إلى ما هو مبدأ له، ومبدأ العبث ليس أمراً عقلياً، بل أمر خيالي، فله غاية خيالية هي خير بالقياس إلى مبدئه، فإنّ كلّ فعل نفسانيّ فلشوقٍ مع تخيّل، وإن لم يكن ذلك التخيّل ثابتاً، بل يكون زائلاً، فلم يبق الشعور به، فإنّ التخيّل غير الشعور به، ولو كان قبل كلّ شعور شعور لتسلسل.

ثم لكلّ شوق علّة وباعث، فاللاعب باللحية، والنائم، والساهي، لا يخلو فعلهم من شوق، ولا شوقهم من باعث وعلّة، إمّا عادة، أو ضجر عن هيئة، أو إردة انتقال إلى هيئة أخرى، أو حرص من القوى الحاسّة أن يتجدّد لها فعل، إلى غير ذلك من أسباب جزئية لا يمكن ضبطها، والعادة لذيذة، والانتقال من المملول لذيذ، والجديد لذيذ، كلّ ذلك بحسب القوى الحيوانية، وتلك اللذّات خير حسّي، أو تخيّلي، فهي خير حقيقي للحيوان بما هو حيوان، وظنّي بحسب الخير الإنساني، فليس مثل هذا الفعل خالياً عن خير حقيقي بالقياس إلى ما هو مبدأ له، وإن لم يكن خيراً حقيقياً عقلياً، وحتى أن لأفعال الطبائع - ومع أنها غير ذوات الشعور - غايات، وليس إذا عدمت الطبيعة الروية كان الفعل الصادر عنها غير متوجّه إلى غاية، فإنّ الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، بل إنّما تُميّز الفعل الّذي تختار، وتعيّنه من بين أفعال يجوز اختيارها.

ثم يكون لكلّ فعل من تلك الأفعال غاية مخصوصة، يلزم تأدّي ذلك إليها لذاته، لا بجعل جاعل، حتّى لو قدر كون النفس مسلّمة عن اختلاف الدواعي والصوارف، لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد، من غير رويّة، كما في الفلك، فإنّ الأفلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة، فلا جرم أفاعيلها على نهج واحد، من غير رويّة.

وممّا يؤيد ذلك أن نفس الرويّة فعل ذو غاية، وهي لا تحتاج إلى رويّة أخرى.

وأيضاً إنّ الصناعات لا شبهة في تحقّق غايات لها، ثمّ إذا صارت ملكة لم تحتج في استعمالها إلى الروية، بل ربما تكون الروية مانعة، كما في الكاتب الماهر، فإنّه لا يروّي في كلّ حرف، وكذا العوّاد الماهر، لا يتفكّر في كلّ نقرة، وإذا روّى الكاتب في كتابه حرف، أو العوّاد في نقرة، يتلبّد في صناعته، فللطبيعة غايات بلا قصد ورويّة.

وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه، ومبادرة اليد في حكّ العضو من غير فكر ولا رويّة.

ثمّ إن للأمور الاتفاقية أيضاً غايات لما يتأدى إليها، وهي بالنسبة إلى أسبابها واجبات.

مثلاً: من حفر بئراً فعثر على كنز، فعثوره على ذلك الكنز واجب بالنسبة إلى ذلك الحفر في ذلك الموضع، فهذا من باب الدائم بالقياس إلى هذا الفرد الجزئي، وإن كان نادراً أقلّياً بالنسبة إلى سائر أفراد النوع.

فالأمور الموجودة بالاتفاق إنّما هي بالاتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها، وأمّا بالقياس إلى مسبّب الأسباب، والأسباب المكتنفة بها، فلم يكن شيء منها اتفاقاً، فالأسباب الاتفاقية حيث تكون، تكون لأجل شيء، إلاّ إنها أسباب فاعلية بالعرض، والغايات غايات بالعرض. وكذلك الفساد، والذبول، والموت، والتشويهات، والزوائد، كلها غايات لما تتأدّى إليها، ولها نظام لا يتغيّر، كما لأضدادها، وإن لم تكن مقصودة للطبيعة بالذات، فالاتفاق غاية عرضية لأمر طبيعي، أو إرادي، أو قسري، ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، فتكون الطبيعة والإرادة أقدم من الاتفاق لذاتيهما، فما لم يكن أولاً أمور طبيعية، أو إرادية، لم يقع اتفاقاً.

فالأمور الطبيعية والإرادية متوجّهة نحو غايات بالذات، والاتفاق طارىء عليهما إذا قيس إليهما، وإذا قيس إلى أسبابه المؤدية إليه يكون غاية ذاتية له، طبيعية أو إرادية.



في الجوهر والعرض

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[1]

□□

أصلٌ

الجوهر: ما حقّ وجوده الخارجي أن لا يكون في موضوع. والعرض: ما يقابله.

ونعني بالموضوع المحلّ المستغني عن الحال.

ونعني بالحلول كون الشيء بحيث يكون وجوده في ذاته عين وجوده لغيره على وجه الاتّصاف.

ثم الجوهر إن كان قابلاً للأبعاد الثلاثة، فجسم، إمّا عيني خارجي، أو خيالي مثالي، وإلاّ فإن كان جزءً منه هو به بالفعل، سواء كان في جنسه، أو نوعه، فصورة امتدادية، أو طبيعية، أو بالقوة، ، فمادّة وهيولى.

وإن لم يكن جزءً منه، فإن كان متصرّفاً فيه بالمباشرة فنفس وروح، وإلاّ فعل.

وأصول الأعراض تسعة، هي: الكمّ، والكيف، والأين، ومتى، والإضافة، والملك، والوضع، وأن يفعل، وأن ينفعل، وكلّ منها مقولة برأسها.

والجوهر مقولة واحدة.

وكل ما له حدّ نوعي من الأشياء فهو مندرج تحت واحدة من هذه المقولات العشر بالذات، وما لا حدّ له نوعياً، ممّا يدرك بنفسه، كالوجود والوحدة، وفصول الأنواع البسيطة، فلا يقع تحت شيء منها بالذات، بل إن وقع فالعرض، وكذا أعدام الملكات، كالعمى والجهل، ونحوهما، فإنها ملحقة بملكاتها بالعرض.

ومن هذا القبيل النقطة، والآن، بمعنى نهاية الخط والزمان، فإنّهما عدمان يضافان إلى الوجود، بخلاف الخط والسطح، فإنّ لهما حظّاً من الوجود.

وأمّا مثل الشيئية والممكنية من الأمور الشاملة، والاعتبارات العامة، فلا تحصّل له إلا بالخصوصيات، فهو أيضاً إنّما يدخل تحت المقولات بالعرض، لا بالذات.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٨.

وقد يتداخل بعض المقولات في بعض بالعرض، وقد يكون الشيء الواحد من مقولتين، إحداهما بالذات، والأخرى بالعرض.

وقد يدخل الشيء بالذات تحت مقولة باعتبار، وهو باعتبار آخر غير داخل تحت شيء من المقولات.

وقد يتركّب الشيء من جزئين، يكون كلّ مهما من مقولة غير مقولة الآخر، ولا يلزم لمثل هذا الشيء أن يكون هو في نفسه تحت شيء من المقولات: لأنّ الوحدة معتبرة في التقسيم.

وصل

الأعراض تابعة للجواهر، قائمة بها، والجواهر إمّا فعّالة غير منفعلة، وهي العقول، أو منفعلة غير فعّالة، وهي الأجسام بما هي أجسام، أو فعّالة منفعلة تنفعل من العقول وتفعل في الأجسام، وهي النفوس والطبائع.

وهذه الأقسام يقضي العقل بإمكانها، وأمّا إثبات وجودها فيحتاج إلى برهان.

نعم، الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحسّ، وأمّا البواقي فتدلّ عليها حركات الأجسام، وغير ذلك.

ونحن الآن بصدد إثبات كلّ منها بالبرهان بقول كلّي يتضمن بيان حقيقته، ولنبدأ بالجوهر، ثمّ الجسم الخارجي، ثمّ جزئيه الصوري والمادي، ثمّ الطبيعة، ثمّ العقل، ثمّ النفس، ثمّ الجسم المثالي، ثمّ العرض، ثمّ المقولات التسع، فاسمع:

أصل

لا شك في أنا نشاهد من الموجودات المحسوسة شيئاً، فذلك الشيء إمّا أن يكن قائماً بذاته غير مضطرّ إلى حامل يحمله، أو لا يكون كذلك.

فإن كان الأوّل فهو الجوهر؛ إذ لا نعني به إلاّ ما يكون قائماً بنفسه، أي غنياً عن موضوع يحمله، وإن كان غير قائم الذات، بل يفتقر إلى ما يحمله، فذلك الحامل لا بدّ وأن يكن قائماً بالذات، أو ينتهي إلى قائم بالذات، دفعاً للتسلسل.

وعلى تقدير عدم الانتهاء لا بدّ لمجموع هذه السلسلة من حامل وموضوع، وهو المطلوب. فثبت الجوهر.

وصل

وكما أن سلسلة الوجود في جانب العلوّ والرفعة والجلالة تنتهي إلى مبدأ يحيط بجميع المراتب والعوالم، حتّى لا يغيب عن وجوده شيء من الأشياء، ولا يعزب عن نور وجهه ذرّة

في الأرض ولا في السماء، وإلاّ يلزم التسلسل، ومفاسد أخر، كما يأتي بيانه، فكذلك لا بدّ أن ينتهي في جهة القصور والنقص إلى حيث لا حضور لذاته في ذاته، بل تغيب ذاته عن ذاته، فضلاً عن غيره، وهو الوجود الّذي له امتداد وانبساط وتخصّص مكاني، وتقيّد زماني، وليس له من الجمعية والتحصّل قدر يمكن أن يجمع بعضه بعضاً، بل الكلّ غائب عن الكل، وهو منبع الجهالة والظلمة؛ وذلك لأنّ مثل هذا الشيء من مراتب الوجود فعدمه نقص وشرّ، وعدم إيجاده ضيق وبخل على مبدعه، تعالى عنه، فيجب انتهاء نوبة الوجود إليه.

وأيضاً فإنّ عد هذا الجوهر الظماني يستلزم وقوف الفيض على عدد متناهٍ من الوجود؛ لبطلات التسلسل في المترتبات ترتّباً عليّاً ومعلولياً، فينسد بذلك باب الرحمة والإجادة عن إفادة النفوس الإنسانية وغيرها في سلسلة المعدّات والعائدات، كما يأتي بيانه، هذا خلف، فثبت الجسم. كذا أفاده أستاذنا سلّمه الله[١].

وصل

لا شكّ أن في الجسم سنخاً تتوارد عليه الصورة والهيئات، وله خميرة تختلف عليها الاستحالات والانقلابات، فإنّ التراب - مثلاً - يصير نطفة، والنطفة بشراً، والبذر شجراً، والشجر رماداً، أو فحماً، إلى غير ذلك.

فلا يخلو إمّا أن تكون النطفة باقية نطفة ومع هذا فهو بشر، حتّى تكون في حالة واحدة نطفة وبشراً، أو تكون بطلت بكلّيتها، حتّى لم يبق منها شيء أصلاً، فحينئذ ما خلق البشر من النطفة، بل ذلك شيء بطل بكلّيته، وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع أجزائه.

أو يكون الجوهر الّذي كانت فيه الهيئة النطفية بطلت عنه تلك الهيئة، وحصلت فيه الهيئة البشرية.

والقسمان الأولان باطلان بالبديهة، وليس يعتقده عامي، فضلاً عن الخواص، ولذلك كلّ من زرع بَذْراً لينبت منه شيء، أو تزوّج ليكون له ولد، يحكم على الزرع بأنه من بذره، ويفرق بين ولده وغيره بأنه من مائه.

أولا يرى أنّه لا يحصل في الزراعة من البرّ غير البرّ، ومن الشعير غير الشعير، ولا في التوليد من الإنسان غير الإنسان، ومن الفرس المحض غير الفرس، ومن الحمار غير الحمار، ومن المزدوج بين القسمين غير المزدوج من صفات كلّ منهما، فتعيّن القسم الثالث.

فثبت إذن وجود مادّة في الأجسام تتوارد عليها الصور والهيئات، وهي باقية في الأحوال.

وصل

لا جائز أن تكون تلك المادّة الباقية جواهر فردة متقوّمة بذواتها، غير قابلة للتجزئة أصلاً،

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٥: ٢ و٣، المقدمة.

لا وهماً، ولا فرضاً، ولا قطعاً، ولا كسراً، سواء كانت متناهية أو غير متناهية؛ لاستحالة ذلك في نفسه، فضلاً عن تآلف الجسم منه، فإنّ كلّ جوهر يناله الحس، وله وضع وإشارة وتخصيص بحيّز بوجهٍ ما، فلا بد أن يكن له وجه إلى فوق، ووجه إلى مقابله، فينقسم ولو وهماً.

وكذا له وجهان إلى الشرق والغرب، فينقسم كذلك، وهكذا له وجهان إلى كلّ جهتين متقابلتين من جهات العالم، تتكثّر أجزاؤه بحسب محاذاته لكلّ جانب من الجوانب، عيناً، أو وهماً، أو عقلاً، فإنّ الشيء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعددة، كذلك لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفة، أو متعددة إلى أشياء ذوات أوضاع مختلفة، من غير عروض كثرة وتعدّد في ذاته تصحّح ثبوت هذه النسب الكثيرة.

وأمّا تجويز تعدّد النهايات والأطراف لشيء واحد ذي وضع من غير أن تتطرّق إليه بحسبها كثرة وإثنينية، لا في الخارج، ولا في الوهم، فهو قرع باب السفسطة.

وصل

وأيضاً لو فرضنا جوهراً فرداً بين جوهرين فردين، فإما أن يحجز عن المماسة بين الطرفين، فينقسم؛ إذ يلقى كلّ منهما منه غير ما يلقاه الآخر، أو لا يحجز، فاستوى وجود الوسط وعدمه.

وهكذا الحكم في كلّ وسط، فلم يبق حجاب في العالم، ولا تقدّرٌ وحجمٌ، هذا خلف.

وأيضاً لو فرضناه فوقهما، وعلى ملتقاهما، فإن لقي بكلّه أو ببعضه كلَّ كليهما فيتجزّى، أو بكلّه كلّ أحدهما فقط، فليس على الملتقي، وقد فرض عليه، وإن لقي بكلّه أو ببعضه من كلّ منهما شيئاً، فانقسم وانقسما جميعاً.

وأيضاً لو فرضنا سطحاً متألفاً من أربعة خطوط جوهرية يتركّب كلّ منها من أربعة أجزاء، لزم مساواة القطر للضلع، وقد ثبت بطلانه في الأصول الهندسية القطعية.

وأيضاً قد ثبت فيه أن كلّ خط يمكن تنصيفه، فلو تركّب الخط من أجزاء وتر عدداً لزم انقسام الجزء الوسطاني.

وأيضاً كلّ قسمة برهن في الهندسة على صحّتها في المقادير ولا توجد هي في الأعداد على الصحة، فهو برهان مبين على بطلان الجوهر الفرد، كما لا يخفى، وقد تبيّن بطلانه ببيانات أُخر، وبراهين كثيرة لا يحتمل ذكرها الكتاب، مع أنّ فيما ذُكِر كفايةً وبلاغاً لقوم عابدين.

وصل

ولا جائز - أيضاً - أن تكون تلك المادة الباقية أجساماً صغاراً صلبة متماسّة غير قابلة

للقسم الانفكاكية، بل الوهمية فقط؛ لأنّ قبول القسمة الانفكاكية ثابت للجسم إلى غير النهاية، كسائر أنحاء القسمة؛ وذلك لأنّ الجسمية المشتركة بين جميع اجسام ماهية نوعية متحصّلة في الخارج، وإنما تختلف أفرادها من حيث هي أفرادها بأمور منضافة إليها من خارج، وقد مرّ في مباحث الماهية بيان الفرق بين الجسم بالمعنى الّذي هو مادّة الأنواع، وبين الجسم بالمعنى، الّذي هو جنس.

فالفصول عوارض خارجية منضمّة بالقياس إلى المعنى الأوّل، ومتمّمات داخلية مضمومة بالنسبة إلى المعنى الثاني، فجسمية إذا خالفت جسمية أخرى كانت بأمور خارجية، سواء كانت جواهر صورية، أو أعراضاً.

وأمّا جسم إذا خالف جسماً آخر مبايناً له في النوع، كان بأمور داخلية، وعدم الفرق بين هذين المعنيين ممّا يغلّط كثيراً.

وبالجملة: لا شبهة في أنّ الصورة الامتدادية، وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الأجسام، أمر واحد نوعي، محصّل، ومقتضاها فيها واحد، وما يجوز ويمتنع لها في بعض الأفراد يجوز ويمتنع في الكل، فحينئذ لو كان الاتصال بين الجزئين المتّصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم أن تكون الأجسام والامتدادات كلها متّصلاً واحداً، ولو كان الانفكاك بين الجسمين المنفصلين ذاتياً لها لم يوجد شيء من تلك الطبيعة متّصلاً واحداً، بل لم يتحقق لا في العين، ولا في الوهم، وذلك ضروري البطلان، بل نقول: لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصلة، لتمّ البرهان؛ وذلك لأنّ النظر في جسم مفرد وقبوله للانفراد والاتصال يوجب أن يقبل الجزء المقداري منه ما يقبله الكلّ، وبالعكس؛ لتشابه الكلّ والجزء، فإنّ الحقيقة الامتدادية أجزاؤها جزئياتها، فللكل وجود بالفعل وتشخّص عيني، وللجزء وجود بالقوة وتشخّص، فيجوز بحسب الماهية المشتركة أن يعرض لأحدها ما يعرض للآخر، سوى المقدار الّذي هو من ضروريات تعيّن الكلّ كلاً، والجزء جزءً، فليجز أن يكون المتّصل منفصلاً، والمنفصل متّصلاً.

وصل

وأيضاً إن كلاً من تلك الأجسام لو كان بسيطاً ذا طبيعة واحدة كانت كرية الأشكال، لما سيأتي، فيحصل بينها فرج خالية، والخلاء محال، وإن كان مركّباً من أجسام مختلفة الطبائع لم يكن متّصلاً واحداً، هذا خلف.

وممّا يدلّ على بطلان ذلك - أيضاً - وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام، كما تدلّ عليهما التجربة في القارورة الضيّقة الرأس، الجذّابة للماء بعد المصّ، والقمقمة الصياحة في النار بعد السدّ، مع كون الخلاء محالاً، كما سنبيّنه.

وصل

فتلك المادّة الباقية إمّا نفس الجسم الّذي هو أمر واحد بسيط، لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، بل هو من حيث جوهريته يسمى جسماً ومن حيث إضافته وقبوله للصور والمقادير يسمى مادّة، وإما جوهر أبسط من الجسم متقوّم بجوهر آخر يحلّ فيه يسمى صورة، يتحصّل من تركّبهما جوهر وحداني الحدّ قابل للمقادير والأعراض والصور اللاحقة، وهو الجسم، فيكون الجسم مركّباً من الجزئين، ينعدم أحدهما عند الانقلابات، ويبقى الآخر، لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّ الجسم بما هو جوهر ذو بعد، أمر بالفعل، وبما هو قابل للفصل والوصل وغيرهما من الأشياء المفقودة عنه المستعدّ هو لها، كالسواد والحركة والحرارة والصورة النوعية المكمّلة له اللاحقة به، أمر بالقوة.

ففي كلّ جسم من حيث مجرّد جسميته جهتا فعل وقوّة، وحيثيّاً وجوب وإمكان، والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث هو بالقوة؛ لأنّ مرجع القوّة إلى أمر عدمي، هو فقدان شيء عن شيء، ومرجع الفعلية إلى حصول حقيقة لشيء، والشيء الواحد من الجهة الواحدة لا يكون مصحّحاً لهاتين الصفتين، ومنشأ لاجتماع هاتين الحالتين.

فإذن الجسم بما هو جسم مركّب في ذاته ممّا عنه له القوّة، وممّا عنه له الفعل، وهما جزآه المسمّيان بالمادّة والصورة.

وصل

كل حيثية ثابتة لشيء ما في نفس الأمر فلا بد له من مبدأ لانتزاعها، ومنشأ لحصولها، والقوّة وإن كانت عدماً، ولكن ليست عدماً بحتاً، بل لها حظّ من الثبوت، فإنها عدم شيء عما من شأنه أن يكون وجود ذلك الشيء له، أو لنوعه، أو لجنسه، ولكن ليس بالفعل حاصلاً له، فلا بدّ لها من مبدأ.

والمبادىء للأشياء الطبيعية تنحصر في أربعة: مادّة، وصورة، وفاعل، وغاية، والثلاثة الأخيرة إنّما هي مبادىء لفعلية تلك الأشياء، فلا يمكن أن يكون شيء من العلل مبدأ للقوة والفقدان إلاّ المادّة.

مثلاً: قبول صورة الكرسي ليس صفة للفاعل، ولا للغاية، كيف وهما منشآن للفعلية والحصول لا للقوة والقبول! ولا للصورة الكرسوية، كيف ووجود الصورة نفس الفعلية لنفسها، فلا يكون قبولاً لها! فالموصوف بها إنّما يكون مادّة الكرسي.

وإذا علم هذا في مادّة الكرسي فننقل الكلام إلى مادّة هذه المادّة، هل هي نفس القابل بما هو قابل، أو معنى صوري له قابل؟

فنقول: معناه الصوري كالخشب - مثلاً - لكونه أمراً تاماً في نوعيته وحقيقته، لا يجوز أن يكون جهة قوّة وإمكان للصورة الكرسوية، بل القابل هو مادّة ذلك الخشب لا صورته، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قابل ليس هو في نفسه معنىً من المعاني الّتي هي بالفعل.

والامتداد للجسم بما هو جسم أمر صوري، لكونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمي، فلا بدّ من أمر آخر يكون هو مصحّح القوّة والاستعداد، لا بأن تكون القوّة صورة طبيعية حادثة له حتّى يحتاج إلى أسباب أربعة لثبوته، فيحتاج إلى قابلية أخرى، ويتسلسل، بل بأن يكون لازماً لماهية القابل من غير قابلية أخرى في الواقع، اللهم إلاّ بمجرّد اعتبار العقل والتفاته، فينقطع بانقطاع الالتفات كسائر خطرات الأوهام المتكررة.

فالمصحّح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الامتداد، بل القابل له وهو مادّته، ففعلية مادّة الجسم فعلية القوّة، وجوهريتها جوهرية القبول للأشياء، لا فعلية وجود من الوجودات المتحصلة، وجوهرية حقيقة من الحقائق المتأصلة.

ولا تستوجب بهاتين الجهتين أن تكون ذات جزئين، بأحدهما تكون بالفعل، وبالأخرى تكون بالقوة، إلاّ بحسب اعتبار العقل؛ لأنّ نسبتها إلى الجوهرية والاستعداد ليست كنسبة المركّب الطبيعي إلى المادّة والصورة، بل كنسبة النوع البسيط إلى ما هما يمنزلة الجنس والفصل، فهي نوع بسيط، جنسه الجوهر، وفصله أنّه مستعدّ لأيّ شيء، لا لشيء مخصوص، وإلاّ لكان مركّباً من القابلية ومن الخصوصية الّتي بها قابل من القوابل.

اللهمّ إلاّ أن يكون منشأ تلك الخصوصية أمراً ورد عليها من الصور اللاحقة، أو يكون من الجهات الناشئة عن الفاعل، فهي بما هي بالقوة تكون بالفعل، وبما هي بالفعل تكون بالقوة، لكلّ شيء أو لأشياء مخصوصة، على الوجهين المذكورين.

وبفعلية القوّة تمتاز عن العدم المحض، فهي إذن عبارة عن جهة فقر الأشياء، وقصوراتها في الوجود العيني، كما أن الإمكان الذاتي عبارة عن جهة فقر الذوات، وقصورات الماهيات بحسب تقوّمها في مرتبة الذات والماهية.

وصل

ما من جسم في الخارج إلاّ وفيه شوب قوّة لكمال، أو قصور في أوضاع وأفعال، وتجدّد وانتقال من حال إلى حال، وإن كان في أيسر غرض وأسهل عرض، فإنّ الفلك وإن كان بالفعل من جهة جوهريته، وكمّه، وكيفه، وأينه، ووضعه في نفسه، وجميع هيئاته القارّة، إلاّ أن فيه القوّة من جهة أوضاعه بالقياس إلى الغير؛ لعدم إمكان الجمع بين سائر الأوضاع.

فلما ثبت أن جهة القوّة ترجع إلى شيء هو محض القبول والإمكان، فالجسمية في هذا العالم لا تخلو عن المادّة، وكذلك المادّة بما هي مادّة لا تتجرّد عن كافة الصور، وإلاّ تكون

أمراً بالفعل، ولها قوّة قبول الأشياء، ولا أقل لها استعداد شيء ما، وإلاّ لم تك مادّة فتركّب ذاته من جهة بها تكون بالفعل، ومن جهة بها تكون بالقوة، وقد فرضت بسيطة، هذا خلف.

ومن هنا يظهر أن التركيب بين المادّة والصورة اتحاديّ، بمعنى أنهما شيء واحد في الحقيقة، له جهتان في الخارج؛ إذ لو كانتا اثنتين لكان كلتاهما بالفعل، ولم يكن أحدهما بالقوة المحضة.

فصل

المادّة لا تتهيأ لقبول الإشارة الحسية، والأبعاد المقدارية، وتخصّص الأحياز والجهات، وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات، بل إنّما تتهيأ لشيء من تلك الأوصاف بالعرض، بعد تعيّنها المستفاد من قبل الصورة، وإن كانت ذاتها لا تخلو من الاتصاف بشيء من الأوصاف المذكورة في نفس الأمر، ولو بواسطة الصورة، فهي حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية، ووحدة اتصالية، فإذا طرأ الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها.

وهذا بخلاف الجوهر الممتدّ، فإنّ وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية، أو مساوقة لها، فلا جرم لم تبق ذاتها حين الانفصال، فمادّة الجرمين الحادثين عند الانفصال واحدة في ذاتها، متعدّدة بتعدد الجرمين، وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب، باقية الذات في حالتي الاتصال والانفصال، غير حادثة بحدوث شيء منهما ليلزم التسلسل في الموادّ الحادثة، ولا متكثّرة بتكثّر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية، بل الزوال والحدوث، والوحدة الاتصالية، والكثرة الانفصالية، إنّما تعرض للجوهر الممتدّ بالذات، والمادّة لا تقتضي شيئاً من ذلك، ولا أيضاً تأباه.

فمادّة الجسمين اللّذين أحدهما في المشرق، والآخر في المغرب، لها نحو وحدة ذاتية بجامع اثنينيتها، وحصولها في الجهات المتخالفة، والأحياز المتباعدة، عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة، الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات والأحيان بالذات، فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية، بخلاف وحدة المتصل؛ وذلك لأنّ وحدتها مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة، بل هي عين نفي الكثرة، ووحدة المتّصل معنىً وجوديّ، نفي الكثرة إنّما هو من لوازمه.

وصل

وما يقال: من أن القوّة تبطل عند وجود ما، هي قوّة عليه، فلا تكون باقية عند وجود ذلك الشيء، فصحيح إن القوّة الخاصة لشيء خاص، وأمّا القوّة المطلقة لحصول الأشياء الغير المتناهية فإنّما تبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء، وهو محال.

إذن يلزم انتهاء مقدورات الله تعالى، وقد برهن على أن قدرته سبحانه غير متناهية.

والمادّة الأولى هي بالقوة كلّ شيء، فبعض ما يحصل فيها يعوّقها عن بعض، فيحتاج المعوّق عنه إلى زواله، وبعض ما فيها لا يعوّق عن بعض آخر، ولكنه يحتاج إلى ضميمة أخرى حتّى يتم الاستعداد، وهذه القوّة هي قوّة بعيدة.

وأمّا القوّة القريبة فهي الّتي لا تحتاج إلى أن تقارنها قوّة فاعلية قبل القوّة الفاعلية الّتي تنفعل هي عنها، فالشجرة - مثلاً - ليست بالقوة مفتاحاً، بل تحتاج إلى أن تلقاها أوّلاً قوّة قالعة، ثمّ ناشرة، ثمّ ناحتة، ثمّ بعد ذلك تتهيأ لأن تنفعل من ملاقاة القوّة الفاعلة المفتاحية، فتصير مفتاحاً.

فالمادّة الأولى ليست استعداداً واحداً نحو صورة واحدة حتّى تبطل ذاته بوجود تلك الصورة، بل هي قوّة مطلقة لجميع الصور، وليست في ذاتها واحدة بالعدد، بل بالمعنى، ولا جوهراً مستقلاً في الوجود، بل بتبعية صورة ما مطلقة.

ألا ترى إلى حال البدن كيف تصحبه قوّة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة للأعضاء، وغيرها، واستعداداتها المتعاقبة، فلم يزل يلزمه ما دام في هذه النشأة نقيص، وبحسبه قوّة مستمرة نحو الاستكمال طوراً بعد طور، وحالاً غبّ حال، بحيث تتبدّل فيه جميع الصور الّتي للأعضاء والأمشاج، ومع ذلك هو محفوظ الوحدة الشخصية للصورة المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس شخصية، باق من أوّل العمر إلى آخر الأجل.

فقس عليه حال العالم الجسماني كله، في وحدته الشخصية، ووحدة مادته، الّتي هي قوّة محضة مستمرة إلى آخر الدهر، مع تبدّل الصور وتعدّد الاستعدادات، وفيه سرّ آخر أعلى وأتمّ سننبّه عليه.

وصل

ولما كان وجود المادّة تابعاً لوجود الصورة، فهي متأخّرة عن الصورة وإن كانت متقدّمة عليها من وجه.

والسر فيه أن ما بالفعل مطلقاً متقدّم على ما بالقوة، كما مرّ بيانه.

وأمّا القوّة الجزئية فهي متقدّمة على الفعل الّذي هي قوّة عليه، فكلّ قوّة تابعة لفعل متقدّم، وهو إمكان الفعل تتقدّم هي عليه، وتضاف إليه.

فالقوة على الرجولية تابعة للصورة الطفولية، مقترنة بها، والقوّة على الطفولية تابعة للصورة المنوية، والقوّة عليها تابعة للصورة الدموية، والقوّة عليها تابعة لصورة الغذاء، وهكذا متعاقبة إلى ما يقارن صور البسائط، ثمّ تعود إلى صورة المركبات تارة أخرى بغير واسطة، أو بواسطة تردّدها من بسيط إلى بسيط، حتّى تنتهي إلى المركب، فلا تزال الاستعدادات تابعة للصور

بوجه، والصور تابعة للاستعدادات بوجه آخر، كالمدّ والجزر للبحر، والطلوع والغروب للفلكيات، والقبض والبسط للصوفي.

وصل

ولما ثبت عدم استغناء إحداهما عن الآخر ثبت أن بينهما علاقة ذاتية، ولما ثبت تقدّم كلّ منهما على الأخرى من وجه، ثبت عدم كون إحداهما علّة للأخرى، أو واسطة مستقلة، أو آلة مستقلة؛ إذ لكلّ منها التقدم من كلّ الوجوه.

وتزيدك بياناً، فاسمع:

وصل

لو كانت المادّة علّة للصورة، أو واسطة، أو آلة لتقدّمها بالقوة مطلقاً على ما بالفعل، وقد دريت فساده، على أن المادّة لها الاستعداد والقبول لا الفعل والاقتضاء، والمستعدّ بما هو مستعدٌ لا يكون سبباً لوجود ما هو مستعدّ له، وإلاّ لوجب أن يوجد عنه دائماً من غر استعداد.

وأيضاً لو كانت المادّة علّة للصورة لوجب أن تكون لها ذات بالفعل، مع قطع النظر عن الصورة، كما هو معنى التقدم العلّي؛ إذ المعدوم لا يكون علّة للموجود، وقد دريت أن المادّة في ذاتها قوّة محضة.

وأيضاً يلزم أن تكون المادّة من حيث هي مستكملة بالصورة، قابلة لها، ومن حيث إنها توجبها موجدها، لكن الشيء من حيث هو قابل غيره من حيث هو موجب، فتكون المادّة ذات أمرين، بأحدهما تستعدّ، وبالآخر يوجد عنه شيء، فيكون المستعدّ منهما هو جوهر المادّة، وذلك الآخر أمراً زائداً على كونه مادّة يقارنه، ويوجب فيه أثراً، فيكون ذلك الشيء هو الصورة الأولى، ويعود الكلام جذعاً.

ولو كانت الصورة علّة للمادّة، أو واسطة مستقلة، أو آلة مستقلة، فهل الصورة المطلقة الغير المفارقة لها، أم الصورة الجزئية المفارقة لها إلى بدل عاقب؟ لا سبيل إلى الأوّل.

كيف، وتشخّص أفراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق إلاّ بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم للطبيعة دائمة، وإلاّ لما كان وجودها في مادّة، بل كانت الصورة قائمة بنفسها، وبعالمها المقوّمة لوجودها، فتشخّص الصورة إنّما يحصل بالمادّة، والتشخّص مقدّم على الإيجاد؛ لأنّه إمّا عين الوجود، أو مساوق له، فيلزم أن تكون المادّة سابقة على نفسها بالوجود بمرتبتين، هذا محال.

ولا سبيل إلى الثاني، لما ذكرنا من أن مطلق المادّة متقدّم على الصورة الجزئية، وأن تشخّص الصورة الجزئية متوقّف عليه.

وأيضاً لو كانت الصورة الجزئية علّة للمادّة الّتي تعدم عنها، لكانت تعدم بعدمها المادّة، فتكون للصورة المتسأنفة مادّة أخرى مستأنفة أيضاً، وقد تقرر أن كلّ حادث يحتاج إلى مادّة سابقة، وقوّة سابقة، واستعداد لحامل القوّة، فلزم أن تكون للمادّة مادّة أخرى، وهذا مستحيل؛ لأنّ الكلام في المادّة الأولى: ولأنه يلزم أن يكون المفروض مادّة، صورة، ولأننا ننقل الكلام إلى مادّة المادّة، وهكذا، فيلزم التسلسل في المواد المجتمعة.

وإذا بطل كون إحداهما علّة للأخرى تعيّن أن يكون كلاهما معلولي علّة واحدة، ولكن بشرط أن تكون بينهما علاقة أخرى، وإلاّ لم يكن التلازم بينهما بالذات، وهو خرق الفرض؛ إذ قد ثبت امتناع ثبوت كلّ منهما نظراً إلى ذاتها، بدون صاحبتها، فحينئذ لو لم تكن إحداهما أقرب إلى تلك العلّة يلزم أن يكون وجود كلّ واحد منهما عنها بواسطة الأخرى، وهذا محال، فيجب أن تكون إحداهما في درجة المعلولية أقرب إلى العلّة، لكن لا على وجه الاستقلال، ليعود إلى جواز تحقّق إحداهما في مقام لم تكن الثانية بعدُ في ذلك المقام، ويكون خرق الفرض، بل وجه آخر نبيّنه، فاسمع:

وصل

الصورة بنفسها جزء من علّة مستقلة، وشريك لعلّة متشخّصة في إفادة وجود المادّة، فالمادّة وجدت عن تلك العلّة بواسطة صورة غير معيّنة لا تفارق المادّة إلاّ بورود صورة أخرى مثلها، تفعل فعل ما عدمت عن المادّة في إقامتها بإفاضة هذه العلّة المعطية دائماً ما به تقوم المادّة من الصور المتماثلة في التقويم، وهي جوهر روحاني؛ إذ لو كان جسماً، أو جسمانياً لكان الكلام فيه باقياً إلى أن يعود إلى جوهر قدسي.

والمعية بينهما لا تنافي كون الصورة مفيدة، والمادّة مستفيدة، بل كما أن العلّة إذا كانت علّة بالفعل، لزم عنها المعلول، وأن يكون المعلول معها؛ إذ المعية في الوجود غير المعية في فضيلة الوجود واستقلاله، والأوّل لا يستلزم الثاني، فكذلك الصورة إذا كانت صورة وموجودة يلزم عنها غيرها مقارناً لها، والمفيد لوجود شيء قد يكون مبايناً له، وقد يكون ملاقياً.

وهكذا حال الجواهر مع الأعراض، فإنّ الجوهر واسطة في وجود الأعراض الحالّة فيه بعد تقوّيه في ذاته بالفعل.

سؤال: كيف يصحّ أن تكون طبيعة مطلقة مبدأ لوجود شخصي، ووحدة عمومية، علّة لوحدة عددية، مع أن العلّة يجب أن تكون أشدّ تحصّلاً، وأجود تعيّناً من المعلول؟

جواب: الواحد بالعموم ها هنا مستحفظ الوحدة بواحد بالعدد، أعني المفارق القدسي، فالعلة هي الحقيقة هو ذلك المفارق، إلاّ أنّه إنّما يتم علّيته بانضمام أحد أمور تقارنه أيّها كانت

لا بعينه، وذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية، بل إنّما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الّذي هو بالفعل من كلّ جهة، وبين ما هو في ذاته قوّة محضة.

بل إن سألت الحق فالوحدة الشخصية الّتي للمادّة ليست وحدة شخصية أبت في ذاتها أن تكون مستندة بوحدة نوعية للصورة، بل هذه إنّما هي متعيّنة بتلك.

وأمّا الافتقار إلى انضمام الأمر القدسي فليس لأنّ مرتبة تحصّل المادّة، ونحو تشخّصها، يستدعي الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم، بل لأنّ الصورة في كونها سبباً افتقرت إليه لتكون محفوظة الوجود به، وبواحد من أفرادها الشخصية، كما دريت.

أصل

لكلّ واحد من أنواع الأجسام المادية صورة أخرى غير الصورة الجسمية، بها يصير ذلك النوع نوعاً؛ لأنّ اختصاص بعض الأجسام ببعض الآثار دون بعض، لا يجوز أن يكون للجسمية المشتركة، وإلاّ لاشتركت الأجسام كلها في ذلك، هذا خلف.

فهو إذن إنّما يكون لأمر آخر غير الجسمية، إمّا داخل في حقيقة تلك الأجسام، أو خارج عنها.

وعلى الأوّل تكون لا محالة جهة الفعل، فتكون صورة أخرى غير الصورة الجسمية، وهو المطلوب.

وعلى الثاني لا يجوز أن تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام، وإلاّ لم تختلف الآثار، فيكون - لا محالة - له خصوصية ببعضها دون بعض، تلك الخصوصية لا يخلو إمّا أن تكون مستندة إلى الأجسام، أو إلى ذلك ا لأمر، فإن كانت مستندة إلى الأجسام فهي إمّا داخلة في حقيقتها، وهو المطلوب، وعارضة لها، فيكون عروضها - لا محالة - لجسمية مخصوصة، وننقل الكلام إلى خصوصية ذلك الجسم، فلو كانت تلك الخصوصية أمراً عارضاً متأخّراً عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعاً، فيتسلسل الأمر، أو يدور، فلا بدّ أن تكون الخصوصية بالآخرة أمراً داخلاً في ذلك الجسم المخصوص، متقدماً عليه، مقوّماً له، وهو المطلوب.

وإن كانت تلك الخصوصية مستندة إلى ذلك الأمر الخارج، فإن كان جسماً أو جسمانياً، عاد الكلام إلى تخصّصه بتلك الخصوصية جذعاً، وإن كان أمرا مفارقاً لزم أن يكون المفارق الصرف محرّكاً للأجسام على سبيل المباشرة، من دون واسطة مبدأ قريب مقارن لها، وقد ثبت أنّه لا يجوز ذلك، بل إنّما يفعل المفارق في الأجسام على نحو بعيد عن المزاولة، كالعلة الغائية المشوّقة للعلة الفاعلية، كنفس المعلّم الّتي تحرّك جلها نفسُ المتعلّم بَدَنَها تقرّباً إليها، وتشبّهاً بها، لئلاّ تفقد المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلّية، فلا بد في الأجسام من أمرو

تنفعل من تلك المبادىء المفارقة، وتفعل في الأجسام المادية، وما هي إلاّ الصور النوعية، وذلك ما أردناه.

على أنّا نعلم بالضرورة أن العنصر الثقيل - مثلاً - إنّما يتحرّك إلى المركز بحسب ذاته، والعنصر الخفيف إنّما يتحرك إلى المحيط بحسب ذاته، أو بحسب أمر خاص بكل منهما غيرخارج عن ذاته، وعن مقوّمات ذاته، ومحصّلات وجود ذاته، فلو لم يكن فيهما إلاّ المادّة والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من تلك الأجسام.

وصل

إن نسبة هذه الصورة إلى الصورة الجسمية كنسبة الصورة الجسمية إلى المادّة الأولى، وتلازمها معها كتلازمها معها، وتقدّمها عليها كتقدّمها عليها، بعينها، لا فرق بينهما إلاّ في شيء واحد، وهو أنّ الصورة الجسمية تتبدّل بتبدّل هذه الصورة، لتقدّمها عليها، وكونها منها بمنزلة الفصل من الجنس، بخلاف المادّة؛ وذلك لأنّ المادّة أمر بالقوة، مبهمة الذات والحقيقة، يكفي في تشخّصها مطلق الصور.

وأمّا الجسم بما هو جسم فهو ماهية نوعية، تفتقر في تشخّصها إلى صورة مخصوصة، فزال الصورة المخصوصة يوجب زوال ا لجسم، ولا يوجب زوال المادّة ما دام يبقى مطلق الصور.

وصل

وممّا يدلّ على تقدم هذه الصورة على الجسمية والمادّة الأولى أنها لو كانت متأخّرة لزم أن يكون الجسم - بما هو جسم، أي غير مأخوذ فيه إلاّ المادّة والصورة الامتدادية - أمراً قائماً بالفعل، ثمّ يلحقه كونه على مقدار خاصّ، وشكل خاص، ومكان خاصّ، وغير ذلك، وهذا محال؛ إذ مقتضى الجسم بما هو جسم مكان مطلق، وشكل عام جنسي، ومقدار كذلك.

وبالجملة: مقتضاه من كلّ صفة أمر عام، لا وجود له إلاّ في الذهن، فكيف يوجد في الخارج قائماً بالفعل من دون اقتران بالخصوصيات؟

ولا يجوز أيضاً أن تكون الصورتان متكافئتين، من غير تقدّم وتأخّر لإحداهما بالنسبة إلى الأخرى؛ إذ يلزم منه أن تقوّم المادّة البسيطة صورتان، كلّ منهما على انفرادها، مع أن في تقويم إحداهما غني عن تقويم الأخرى، إذا كانتا في درجة واحدة، وإذ ثبت تقدم هذه الصورة في الجعل والوجود على الجسم بما هو مادّة متّفقة الحقيقة في الكلّ، فلا يرد السؤال بأن المادّة أمر واحد، فكيف اختصّت بصورة نوعية دون أخرى؟

وصل

وهذه الصورة تسمى بالطبيعة، ولا يخلو عنها شيء من الأجسام، لكونها غير خالية عن أثر

غير عام من الآثار، وأقلّها حركة أو سكون، وهي أمر سيّال الذات، متجدّد الحقيقة، لا تبقى زمانين، ولا تستقر لحظتين، كما رآه العلماء الراسخون بأعين الشهود والعيان، ونطقت به الحكماء الإلهيون، بتصريح و بيان، وأقاويل اليونانيين منهم مشحونة به، وإن لم يفهمه المتأخّرون، ولم ينله إلاّ الأقلّون، وفي كلمات العرفاء إشارات إليه، وفي الشرع أمارات ودلالات عليه، ولكنّ أكثر الناس لا يفقهون.

وقد أُلْهِمَ أستاذنا - أدام الله تأييده - لإثباته ببراهين وبيانات ما تيسّر لأحد قبله، نشير إلى خلاصتها في فصول خالية عن فضول، فاسمع:

أصل

لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة، وقد تقرر أن كلّ ساكن فمن شأنه أن يتحرّك، فالطبيعة إذن محرّكة دائماً، إمّا بالفعل، أو بالقوة، فهي إذن أمر سيّال الذات، متجدّد الحقيقة؛ إذ لو لم يكن سيالاً لم يمكن صدور الحركة عنه؛ لاستحالة صدور المتجدّد عن الثابت، فإنّ الحركة لو كانت علّتها القريبة أمر ثابت الذات لم تنعدم أجزاؤها، فلم تكن الحركة حركة، بل سكوناً، ولا المتجدد تجدداً، بل قراراً.

سؤال: لم لا يجوز أن تكون في كلّ حركة سلسلتان، إحداهما سلسلة أصل الحركة، والأخرى سلسلة منتظمة من أحوال متواردة، فالثابت كالطبيعة مع كلّ شطر من إحداهما علّة لشطر من الأخرى، وبالعكس، لا على سبيل الدور المستحيل؟

أجوبة: الكلام في العلّة الموجبة للحركة، لا العلّة المعدّة لها، ولا بدّ في كلّ معلول من علّة مقتضية، ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصّصة لأجزاء الحركة، بأن يقال: الطبيعة بانضمام كلّ حالة من حالات القرب والبعد، أو غيرها، علّة لقطعة خاصة من الحركة، ومع كلّ حركة خاصة علّة لتجدد حالة مخصوصة أخرى، ولا شبهة في أن الحالة الأولى المخصصة لجزء من الحركة سابقة عليها بالزمان، وهي أيضاً سابقة زماناً على الحالة الأخرى الّتي تخصّصت بتلك الحركة، فيكون كلّ منها معدّة للأخرى؛ إذ لو كانت كلّ منها مقتضية للأخرى لزم تخلّف المعلول عن علّته الموجدة التامة، ولا مخلص عن هذا إلاّ بأن يذعن أن الطبيعة جوهر سيّال، إنّما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادّة شأنها القوّة والزوال، وفاعل محض شأنه الإفاضة والإكمال، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر، وينعدم في القابل، ثمّ يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال.

وأيضاً من راجع إلى وجدانه ونظر إلى حال السلسلتين معاً بجميع أجزائهما، ولا محالة أنهما متأخّرتان في وجودهما معاً عن وجود الطبيعة، علم أنّ الكلام في لحوقهما معاً عائداً أنها من أين حصلتا، ومم حصل تجددهما، بعدما كان الأصل ثابتاً، والأعراض تابعة؟

وهذا على قياس ما ذكر في برهان إبطال التسلسل، من أنّه إذا كان جميع الآحاد ما عدا الطرف الأخير أوساطاً، من غير أن يكون لها طرف أوّل، فمن أين حصلت تلك السلسلة؟

وأيضاً أن الحركة أمر نسبي، ليس لها في ذاتها حدوث، ولا قدم، إلا بتبعية ما أضيفت هي إليه؛ إذ معاها خروج الشيء من القوّة إلى الفعل شيئاً فشيئاً، فالحقيقة الخارج المتجدد ذلك الأمر الّذي فيه الحركة، والحركة هي تجدد المتجدّد، وحدوث الحادث بما هو حادث.

سؤال: إذا كان وجود كل متجدّد مسبوقاً بوجود متجدّد آخر، يكون علّة تجدّده، فالكلام عائد في تجدد علّته، فيؤدي ما ذكرت إمّا إلى التسلسل، وإما إلى التغيّر في ذات الباري، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

جواب: التجدد للشيء إن لم يكن صفة ذاتية ففي تجدّده يحتاج إلى مجدّد، وإن كان صفة ذاتية فلا يحتاج ذلك الشيء إلاّ إلى جاعل يجعل ذاته، لا إلى جاعل يجعلها متجدّدة، إذ الذاتيات لا تعلّل.

وكما أن الوجود متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدّية، والأضعفية، والغنا، والحاجة، والتقدّم، والتأخّر، فكذلك بعض الوجودات تدريجي الذات والهوية لا بصفة عارضة له.

ولا بدّ لكلّ متغيّر أن ينتهي إلى شيء يكون كذلك، أي نفس التغيّر والانقضاء حتّى يصح أن يكون علّة لها، ويكون هو لثبات حدوثه وتجدده غير محتاج إلى علّة حادثة، حتّى يصحّ استناده إلى القديم، وليس في الوجود ما هذا شأنه سوى الطبيعة؛ إذ الحركة والزمان أمران نسبيان تابعان، على أن الكلام في العلّة الموجبة، ويجب أن تكون مع معلولها، كما مرّ، وأن يكون وجودها أقوى من وجود معلولها، وهما ليسا بموجودين بالفعل، كما سيأتي بيانه، وليس شيء آخر يكون نحو وجوده عين التجدد والتغير، فتعيّن الطبيعة.

وصل

فتجدد الطبيعة عين ثباتها، كما أن قوّة المادّة الأولى عين فعليتها، فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى الحق، وبما هي متجدّدة مرتبط إليها تجدد المتجددات، وحدوث الحادثات، كما أن المادّة الأولى بما هي لها فعلية، وإن كانت فعلية القوّة، صدرت عن المبدأ عل سنة الإبداع، وبما هي قوّة وإمكان استعدادي يستصحّ بها الحدوث والانقضاء، والدثور والفناء، فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما واسطتان في الحدوث والزوال للأمور الجسمانية، وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث، فللمادّة في كلّ آن صورة أخرى بالاستعداد، ولكلّ صورة مادّة أخرى بالإيجاب؛ لتقدّم حقيقة الصورة على المادّة بالاستلزام طبعاً، وتأخّر هويتها الشخصية عنها باللحوق الانفكاكي زماناً، فلكلّ منهما تجدد ودوام بالأخرى، لا على وجه الدور المستحيل، كما مرّ بيانه.

ولتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ أن فيه صورة واحدة بالعدد، لا على التجدد، وليست كذلك، بل هي واحدة بالحد لا بالعدد؛ لأنّها متجددة متعاقبة على نعت الاتصال، لا بأن تكون متفاضلة متجاوزة ليلزم تركّب المقادير والأزمنة من غير المنقسمات.

فالموجودات الجسمانية باقية دائرة، أما بقاؤها فبتجدد صورها، وأمّا دثورها فبدثور الصورة الأولى عن تجدد الأخرى، والدثور لازم للصورة والمادّة، ولا جائز أن تكون للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها من حيث هي تكون بها مستندة إلى القديم، كيف، والأمر التجددي البحث لا بقاء له أصلاً، فضلاً عن كونه قديماً!.

ولا جائز أيضاً أن يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيتها الكلية. كيف، والماهيات ليست جاعلة، ولا مجعولة، فلا عبرة باستمرارها!.

فإذن الحق في ذلك ما ذكره الأستاذ - دام ظلّه - موافقاً لمرموزات المتقدّمين وتصريحاتهم، وهو ما تذكره، فاسمع:

أصل

إن لكلّ طبيعة حقيقة عقلية عند الله تعالى، موجودة في علمه سبحانه، بها بقاؤها وثباتها وتقوّمها، وهي بحقيقتها العقلية لا تحتاج إلى مادّة واستعداد وحركة وزمان، ولها شؤونات متعاقبة متصلة واحدة في علم الله.

وإذا نظرت إلى تكثّر شؤونها الحادثة المتجددة وجدت كلاً منها موجوداً في و قت، محتاجاً إلى قابل مستعد يتقدّم عليه زماناً، وذلك القابل من حيث كونه أمراً بالقوة أمر عدمي، لا يحتاج إلى علّة معيّنة، لكونه بمعنى عدم شيء ما عن شيء ما، فيكفي في حصوله وجود صورة ما مطلقة تكون القوّة قوّة لها على كمال ما من الكمالا، ومن حيث استعداده الخاص القريب يفتقر إلى صورة معيّنة هي جهة استعداده وقوته القريبة من الفعل، فإذا خرج من هذه القوّة القريبة إلى الفعل الّذي يقابلها وجب أن تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة: لعدم إمكان الاجتماع بينهما، كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان، وهكذا كل صورة تتجدد بانقضاء سابقتها، وتبطل بحدوث عاقبتها، على نعت الاتصال التجددي.

وأمّا اختصاص كلّ صورة خاصة شخصية بوقتها الجزئي فليس ذلك بأمر زائد على هويّته حتّى يرد السؤال في لمّيته[1].

ونزيدك بياناً وبرهاناً من كلامه:

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١٣٣، تحت عنوان: بحث وتحصيل.

وصل

قد دريت أن الجسم والجسماني لا يكونان لذاتيهما علّة فاعلية لشيء، فإذن جميع الصفات الطبيعية كالحركة وغيرها، يجب أن يكون وجودها من لوازم وجود الطبيعة، من غير تخلل جعل بين الطبيعة وبينها، فلا بدّ وأن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة، يفعل الطبيعة ولوازمها[(١)]، فتكون الطبيعة وآثارها الذاتية، كالحركة للفلك - مثلاً - معين في الوجود والحدوث والبقاء، غاية الأمر أن فيض الوجود يمرّ من المبدأ على الطبيعة أولاً، وبواسطتها على صفاتها الذاتية، فالأوضاع المتجدّدة للفلك تجددها تابع لتجدد الطبيعة الفلكية، وكذا الاستحالات الطبيعة، والحركات الكمّية الطبيعية، الّتي في العنصريات البسائط، والمركبات[(٢)].

ونزيدك بياناً من إفادته - دام ظلّه -.

وصل

فقد دريت أنّ تشخّص كلّشيء إنّما هو بوجود وأن الزمان والوضع والكم والأين، وغيرها من العوارض، لوازم للشخص، وعلامات له.

فكلّ تشخّص جسماني تتبدّل عليه هذه العوارض كلاً أو بعضاً، فتبدّلها تابع لتبدل الوجود، بل هو عينه بوجه، فإنّ وجود الطبيعة الجسمانية يحمل عليه بالذات أنّه الجوهر المتصل الوضعي المتكمّم الزماني، المتحيّز لذاته، فتبدل الأوضاع والأزمنة والأيون[(٣)] والمقادير يوجب تبدل الوجود الشخصي للجوهر الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر الشخصي؛ إذ وجود الجوهر جوهر، كما أن وجود العرض عرض[(٤)]. وهذا هو البرهان على تجدّد الطبيعة.

وقد تقرر أن كلّ متحرك فهو مفتقر إلى متحرّك آخر غير ذاته، لكن المتحرّك بنفسه لا يفتقر إلى ما يحركه، وإلاّ لزم تخلل الجعل بين الشيء ونفسه؛ إذ لا يمكن أن يكون له وجود غير هذا الوجود، وهو كونه متحركاً، بل يفتقر إلى محرّك يعطي وجوده، ويجعل ذاته المتحرّكة جعلاً بسيطاً، وذلك المحرّك المقوّم يجب أن يكون أمراً ثابتاً مفارقاً عن المادّة ولواحقها، وإلاّ لعاد الكلام فيتسلسل.

---

(١) هكذا في المخطوطة، وما في الأسفار الأربعة هكذا: أعلى من الطبيعة ولوازمها.

(٢) أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١٠١، فصل ٢٦، في استئناف برهان آخر على وقوع الحركة في الجوهر.

(٣) في الأسفار: والألوان.

(٤) أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١٠٣، تحت عنوان: برهان آخر مشرقي.

وما سوى العقل ليس كذلك؛ لأنّ النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجددها، فيكون مقوّم كلّ طبيعة جوهراً مفارقاً، نسبته إلى جميع أفراد النوع - من الطبيعة ومراتبها وحدودها - نسبة واحدة، فهو المقوم لوجود تلك الأفراد، والمحصّل لنوعها، والمقيم للمادّة باشتراك الطبيعة، والمكمّل لجنسها نوعاً طبيعياً، فيكون صورتها المفارقة، وهذا هو البرهان على ثبات الطبيعة.

وأيضاً لا بدّ في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدّل خصوصيات الحركة، ووحدة المادّة جنسية، فلا بد من واحد ثابت يتحفظ به أصل الطبيعة وسنخها مع تبدل خصوصياتها، فالطبيعة تنتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني، وجوهر متجدد مادي، فلا محالة تكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر الثابت اتحاداً معنوياً، تكون ذاتها ذاته، وفعلها فعله، مع كونه عقلياً وكونها حسّية.

وصل

فكلّ شخص جوهري له طبيعة سيالة متجدّدة، غير مستقر الذات، وله أيضاً أمر عقلي ثابت مستمر باق أزلاً وأبداً في علم الله سبحانه، ببقاء الله، لا بإبقاء الله إياه، فإنّ بين المعنيين فرقاناً.

وذلك الأمر العقلي ربّ الطبيعة، وسببها الفاعلي، والله سبحانه ربّ الأرباب، ومسبب الأسباب، ونسبة ذلك الأمر إلى الطبيعة نسبة الروح الإنساني من حيث ذاته إلى الجسد، فإنّ الروح الإنساني لتجرّده من حيث الذات باق، وطبيعة البدن أبداً في التجدد والسيلان والذوبان، وإنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال، والخلق لفي غفلة عن هذا ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾(١).

فالطبيعة وجود دنيوي، بائد، داثر، لا قرار له، والعقل وجود ثابت عند الله غير داثر؛ لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء أو يتغير في علمه تعالى وتقدّس، ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ اللَّهِ بَاقٍ﴾(٢).

وصل

وإذ لا مناسبة بين الثابت المحض، والمتجدّد المحض، إلاّ بتوسط ذي جهتين، فلا يمكن تأثير العقل في الطبيعة المعينة إلاّ بتوسط أمر كذلك، وهو النفس؛ لأنّ ذاتها مجردة، وفعلها مادي، فالنفس واقعة بين العقل والطبيعة، فذاتها عقل، وفعلها طبيعة، وهكذا ذات الطبيعة نفس، وفعلها جسم، ثمّ ما يلحق الجسم بواسطة حركاتها الطبيعية.

---

(١) سورة ق، الآية: ١٥.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٦.

ونسبة كلّ عال إلى سافله كنسبة الصورة الجسمية إلى المادّة، وتلازمهما كتلازمهما بعينه على التفصيل السابق، والله سبحانه وراء الكل، وهو القاهر فوق عباده.

وصل

قال صاحب أثولوجيا: لما كان من شأن الجسم أن يتفرّق ويتقطّع فلا يجوز أن يكون هو علّة لوحدانية ذاته واتصالها، فلو لم يكن له نفس تحفظ وحدانيته واتصاله لم يثبت على حال واحد.

وأمّا العقل الصرف فنسبته إلى جميع أشخاص النوع واحدة، ولا بدّ لكلّ شخص من حافظ لوحدته واتصاله، فهو إذن ليس إلاّ النفس.

وأيضاً لو لم تكن القوّة النفسانية موجودة في أشخاص الأجرام، ومن طبيعتها السيلان والفناء، لَبادَت إذن وهلَكت: إذ لا بدّ للعقل الصرف من جهات ليتخصّص بالنسبة إلى الجزئيات، وليست سوى الأنفس.

وأيضاً الأرض الّتي هي أكثف الأجسام وأبعدها عن ينبوع الوجود والحياة، تنمو وتنبت الكلأ، وتنب الجبال، فإنها نبات أرضي، وفي داخل الجبال حيوانات كثيرة، ومعادن، فلو لم تكن ذات نفس لما تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة؛ إذ النفس الأرضية هي الّتي تتحرك في الجوهر فتصير نفساً نباتية، هذا محصّل كلامه.

وصل

فظهر أن لكلّ شيء ملكوتاً، وأن لكلّ شهادة غيباً، وما من شيء في هذا العالم إلاّ وله قوّة روحانية من عالم آخر، وهي المسماة في لسان الشرع بـ«الملك»، ولكلّ شيء حياة باعتباره، وتسبيح لصانعه عزّوجلّ، وأحسن[1] شيء إلاّ يسبّح بحمده ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2].

وصل

ثم إن كانت الجهة العقلية قوية في الجسم، بحيث يكثر ظهور آثار الحياة فيه، بأن تكن له حركات إرادية مختلفة، وإدراكات متفنّنة، وتصرّفات في دقائق الأمور، واستنباطات للعلوم الكلية، أو الجزئية، بالفكر والرويّة، فنفسه نفس مجرّدة، عن المادّة؛ لأنّ لها أن تبقى بعد بوار جسمها مستقل، وهي إمّا ناطقة، أي ذات إدراكات كلية عقلية، كالإنسان، أو غير ناطقة، كبعض الحيوانات الكاملة الأخر.

---

(١) هكذا في المخطوطة، ولعل الصواب: وما من.

(٢) سورة يس، الآية: ٨٣.

وإن لم تكن كذلك، بل تكون ضعيفة لا يظهر منها أمثال ذلك، سواء كانت ذات حسّ وحركة إرادية، أو لم تكن، فنفسه نفس جرمية، لا بقاء لها بعد تفرّق جسمه، وتبدده، كالحيوانات الضعيفة الإدراك، والنباتات والجمادات.

وتحقيق ذلك يأتي فيما بعد إن شاء الله.

أصل

وأمّا الجسم المثالي البرزخي فإثباته بالقول الكلي على ما استفدناه من الأستاذ - سلّمه الله - أن يقال: إنا نشاهد في قوّة خيالنا صوراً مخترعة لنا، ذوات مقادير وأبعاد، وهي ليست منطبعة في جسم من أجسام هذا العالم، كالفوق والنحت، أو غير ذلك؛ لأنا لا يمكننا أن نشير إليها إشارة حسية بأنها هنا أو هناك، وكيف تكون في موضع من الدماغ والروح الّتي فيه - مع قلة مقداره وحجمه - جبال شاهقة، وصحاري واسعة مع أشجارها وأنهارها، وتلالها ووهادها، وأفلاك وكواكب عظيمة جداً، مع أنا نتصورها على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك، فهي إذن ليست في هذا العالم، وليست أعراضاً؛ لقيامها لا في محلّ، مع أنها ذوات أبعاد ومقادير، فهي أجسام بسيطة صورية ليست لها مادّة؛ وذلك لأنها غير مصحوبة بقوة واستعداد، ولا قابلة لتغير وتبدل من اتصال وانفصال أو نحو ذلك، حتّى يجري فيها برهان إثبات المادّة، بل هي تبدع دفعة كما هي عليها، وتفنى دفعة بالكلية كذلك، فإذا أردنا قسمة جسم - مثلاً - في الخيال إلى نصفين، فلا سبيل لنا إلى ذلك إلا بإيداع نصين لا أن نقسم ذلك الجسم إليهما.

وكذلك إن أردنا تسويد الجسم الأبيض هنالك اخترعنا جسماً أسود مثله، وعلى هذا القياس، فافهم واغتنم، فإنّه من الأسرار، وسيأتي لإثبات هذه النشأة والنشأة العقلية براهين وحجج أخرى أوضح ممّا ذكر، إن شاء الله تعالى.

أصل

وأمّا العرض فإثباته بالقول الكلي، أن يقال: لا شك في مشاهدتنا للأجسام أحوالاً، كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والاستحالات، والتغيّرات، وغيرها، فتبدّل الحالة الأولى بالثانية لا يخلو إما يقتضي تجدد أمر ما، أو لا يقتضي، فإن اقتضى فقد حدث أمر لم يكن، وذلك هو العرض الفرض.

وإن لم يقتض يلزم أن يكون هذا التجدد والتبدل والتعدد والتزيّل في العدم البحت والنفي الصرف، وذلك محال.

ثم الأعراض أكثرها محسوس، أو معقول، مستغن عن البرهان، بل المحسوس بما هو

محسوس إن كان هذا الأمر الخارجي فليس إلاّ الأعراض فقط، وأمّا الجواهر فلا تستقلّ الحواس بإدراكها حتّى الجسم، فإنّ حقيقته غير محسوسة، بل ظواهره وسطوحه الّتي هي أعراض فقط.

ولنشر إلى المقولات التسع وأقسامها إشارة.

وصل

الكم إمّا متصل، وهو الّذي يكون لأجزائه المفروضة حدّ مشترك، وإما منفصل، وهو ما يقابله.

والأوّل إمّا قارّ الذات، أي مجتمع الأجزاء في الوجود، كالخط والسطح، والثخن، أو غير قارّ الذات، كالزمان. والثاني هو العدد. ويشملهما قبول القسمة والمساواة وعدمها، بالعد أو التطبيق، بالفعل أو بالقوة، بإمكان وجود العاد.

وصل

الكيف إمّا غير مختصّ بالكميّات، أو مختص بها، إمّا كمالات أو استعدادات.

والكمالات إمّا محسوسة، أو غيرها.

وكل منهما إمّا ثابتة أو غير ثابتة، فالمحسوسة الثابتة تسمى انفعاليات، كصفرة الزعفران، وحلاوة العسل، وغير الثابتة تسمى انفعالات، كحمرة الخجل، وصفرة الوجل.

وغير المحسوسة الثابتة تسمى ملكات، كالعلم من العالم النحرير، والحقد من الحقود، وغير الثابتة تسمى حالات، كالظنّ الضعيف، وغضب الحليم، وهي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية.

والاستعدادات منها ما للتأبّي والامتناع، كالصلابة والمصحاحية، لا الصحة، وتسمى قوّة طبيعية، سواء كانت في المحسوس، أو في غيره، ومنها ما للقبول، كاللين والممراضية، وتسمى لا قوّة طبيعة في القسمين.

وأمّا المختصة بالكميّات، فبالمتصلة منها، كالاستقامة، والاستدارة، والتقعير، والتقبيب، والتكعيب، والتثليث، والشكل، وبالمنفصلة، كالزوجية والفردية.

وصل

الكيفيات المحسوسة تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة إلى خمس:

فللمس الكيفيات الأربع الأوّل، الّتي هي الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وما ينتهي إليها، وهي اللطافة، و الكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والجفاف، والبلة، والثقل، والخفّة.

وللبصر الضوء واللون أولاً، ثمّ غيرهما من الأطراف، والحجم، والبعد، والوضع، والشكل، والتفرّق والاتصال، والعدد، والحركة والسكون، والملاس والخشونة، والشفيف والكثافة، والظل والظلمة، والحسن والقبح، والتشابه والاختلاف، وما يرجع إلى بعض ذلك من الترتيب والنقوش، والاستقامة، والانحناء، والتحدّب، والتقعّر، والقلّة والكثرة، والضحك والبكاء، والبشر، والطلاقة، والعبوس، والتقطيب.

وللسمع الأصوات، والحروف وعوراضها، من الهمس، والجهر، والشدة والرخاوة، والاستعلاء، والإطباق، و غيرها.

وللذوق التسعة الحاصلة من فعل الحرارة والبرودة، والمتوسطة بينهما في اللطافة والكثافة، والمعتد ببينهما وهي الحرافة، والمرارة، والملوحة، والحموضة، والعفوصة، والقبض، والدسومة، والحلاوة، والتفاهة، وهي بسائط الطعوم.

ويتركب منها ما لا نهاية لها، فمنها ما له اسم على حدة، كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض، وكالزعوقة المركّبة من مرارة وملوحة.

ومنها ما لا اسم له بخصوصه، كالمركّب من الحلاوة والحرافة، ولا أسماء لأنواع المشمومات إلاّ من جهة الموافقة والمخالفة، والإضافة إلى المحل، أو باعتبار ما يقارنه من طعم.

وصل

الأين هو النسبة إلى المكان، ومتى هو النسبة إلى الزمان، أو حدّ منه.

والحقيقي منهما النسبة إلى ما يفضل عن الشيء، ككونه في مكانه الخاص به، وكون الخسوف في ساعة معيّنة.

وغير الحقيقي بخلافه، ككون الشيء في السماء، وكون الخسوف في يوم كذا، أو شهر كذا.

وكل من الحقيقيين لا يجوز فيه الاشتراك مع وحدة الآخر، وإنما يجوز مع تعدّده بأن تتّصف أشياء كثيرة بالكون في مكان معيّن مع تغاير الزمان، أو الكون في زمان واحد، مع تعدّد المكان.

وغير الحقيقي يجوز فيه ذلك مطلقاً.

وصل

الأمر الّذي له متى بالذات هو وجود الطبيعة الجوهرية، على ما مرّ شرحه، فإنّه لتجدده وسيلانه له كون تدريجي يطابق الزمان، وفي حكمه الكميّات، والكيفيات، والأوضاع، والأيون التدريجية الوجود، ممّا لها أكوان تدريجة.

وأمّا ماهياتها فلا متى لها إلاّ بالعرض، وكذا الحركات؛ لأنّها لا تدريج لها، بل هي عين التدريج. وأمّا الجواهر المقدّسة عن التغير فلها كون آخر.

وصل

كون الشيء في المكان أو الزمان ليس ككون الشيء في نفسه؛ لأنّ الشيء يتحقق له كون أولاً، ثمّ تعرض له الإضافة إلى المكان، أو الزمان، فوجود الشيء في نفسه بل وجوده فيهما، ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الأعيان لكان كونه في الزمان أيضاً وجوداً له، فكان لشيء واحد وجودات كثيرة.

وليس أيضاً ككون السواد في الجسم؛ لأنّ كون العرض في موضوعه عين كونه في نفسه، وليس وجود الشيء في مكانه عين وجوده في نفسه، وإلاّ لبطل وجوده عند زواله عن مكان، ثمّ إذا حصل في مكان آخر صار المعدوم بعينه معاداً، وتحت هذا سرّ ينكشف بالتأمل في تجدد الطبيعة.

وصل

الإضافة نسبة متكرّرة من الجانبين، وقد يتعاكسان رأسا برأس، كالأخوة، وقد يتخالفان، كالأبوة والبنوّة، وقد تفتقر إلى حصول صفة في كلّ من الطرفين، كالعاشقية والمعشوقية، أو في أحدهما، كالعالمية والمعلومية بالعلم الحصولي، وقد لا تفتقر، كالتيامن والتياسر، ويتكافأ طرفاها من حيث هما طرفاها في الإبهام والتحصّل، والعموم والخصوص، والتنوّع والتشخّص، والقوّة والفعل، والوحدة والتعدّد، والوجود والعدم.

مثلاً: الضعف المطلق بإزاء النصف المطلق، والعددي بإزاء العددي، والأربعة بإزاء الاثنين، وتعدّد الأبناء يوجب تعدّد الآباء، ولو بالاعتبار، فذو الأبناء له أبوّة بالقياس إلى كلّ واحد منهم، فهو آباء كثيرة من حيث الوصف، وإن كان بالذات واحد، وإذا عدم واحد أبوّته من حيث هو أبوه، وإن كان موجوداً في ذاته، وباعتبارات أخر.

وتعرض الإضافة لجميع الموجودات، فللّه سبحانه كالأول، وللجوهر كالأب، وللكم كالمساوي، وللكيف كالمشابه، وللأين كالعالي، ولمتى كالمقدّم، وللوضع كالأشدّ أنتصاماً، وللملك كالأكسى، وللفعل كالأشدّ تسخيناً، وللانفعال كالأشدّ تسخّناً.

وقد تقع فيهاكلها إضافة في إضافة، فقد عرضت الإضافة لنفسها أيضاً، وأكثر صبغ التفضيل مدلولة من هذا القبيل.

وصل

الوضع هو كون الجسم يحيث تكون لأجزائه بعضهاإلى بعض نسبة في الجهات المختلفة،

كالقيام والقعود، وليس هو النسبة؛ لأنها من باب الإضافة.

والملك هيئة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به إحاطة ما، وتنتقل بانتقاله طبيعياً كان، كالإهاب للهرّة، أو غير طبيعي، كالقميص للإنسان، والعمامة له.

قال صاحب الشفاء[١]، أمّا أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة.

وقال في الشفاء: ولم يتفق لي إلى هذه الغاية فهمها، ولعل غيري يفهمها، فيتأمّل ذلك في كتبهم.

وصل

أن يفعل هو التأثير التدريجي، كالحال الّذي للمسخّن ما دام يسخّن.

وأن ينفعل هو التأثّر التدريجي، كالحال الّذي المتسخّن ما دام يتسخّن.

فإذا فرغ الفاعل والمنفعل عن النسبة الّتي بينهما من تجدد التأثير والتأثّر، فما هو الحاصل لكلّ منهما عند الاستقرار ليس من أن يفعل، وأن ينفعل في شيء، بل إمّا كيف، كما في المثال المذكور، أو كم، أو وضع، أو غير ذلك.

وأنواع هذين الجنسين هي أنواع الحركة، بل هما نفس الحركة تنسب تارة إلى الفاعل، وتارة إلى القابل.

وقال أستاذنا - دام ظلّه - بل السلوك التدريجي، أي الخروج من القوّة إلى الفعل، سواء كان في جانب الفاعل أو المنفعل، هو الحركة، وهو نحو وجود خاص ليس من المقولات في شيء، وإنما المقولة هي وجود كلّ منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي آخر، ويحصل[٢] من تدريجي آخر. انتهى[٣].

---

(١) كتاب الشفاء للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا، المولود في سنة «٣٧٠هـ» في بلدة «أفشنه»، من منطقة بخارى قرب «خرميثين»، ويعتبر الشيخ الرئيس ابن سينا، الطبيب العالم، الفيلسوف، الموسيقى، عبقرية فذّة جديرة بالدهشة والإعجاب، له مكانة رفيعة رائعة في سجلّ الحكماء العباقرة، الّذين تدين لهم الإنسانية بالشيء الكثير في تطوّرها الفكري، من مؤلّفاته: كتاب الشفاء، كتاب القانون في الطب، كتاب علم الأخلاق، كتاب المجسطي، كتاب في الموسيقى، وغيرها.

توفّي في سنة «٤٢٨ هـ» وقد أكمل الخمسين من عمره تقريباً، فدفن في همدان، وأخيراً شيّدت الحكومة الإيرانية وجمعية البناء المتحدّة ضريحاً مهيباً، ومكتبة ضخمة سمّيت باسمه. (أنظر كتاب: في سبيل موسوعة فلسفية، للدكتور مصطفى غالب، «تسلسل٣».

(٢) في المصدر: أو يحصل.

(٣) أنظر: الأسفار الأربعة: ٤: ٢٢٥.

وإنما عُبّر عنهما بأن يفعل وأن ينفعل، دون الفعل والانفعال؛ لأنّ الفعل والانفعال: الإيجاد بلا حركة، والقبول بلا تجدّد، ككون الباري تعالى فاعلاً للعالم، والعالم منفعلاً عنه، وليس في ذلك حركة، لا في جانب الفاعل، ولا المنفعل، بل وجود يستتبع وجوداً، وتعرض لهما إضافة فقط، فالفاعل والمنفعل بهذا المعنى إضافتان فقط، بخلاف المقولتين الواقعتين تحت الزمان.



في الأبعاد والجهات وحدودها

﴿رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا﴾[(١)]

□□

أصل

الأبعاد والامتدادات المادية متناهية، وإلاّ فيفرض فيها سلسلة من حيثيّات مختلفة، أو أجسام، وتجي فيها براهين إبطال التسلسل من التطبيق، والتضايف، والحيثيات، وذي الوسط وغيرها، فإنها مطّردة فيها، كما في المعقولات، فيلزم الخلف.

وصل

وأيضاً لو كانت الأبعاد غير متناهية لأمكن أن يخرج من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد، كأنهما ساقا مثلث، وكلّما كان أعظم كان البعد بينهما أزيد، فيكون في الأنفراج بينهما أبعاد غير متناهية فوق بعد الأصل، زائدةٌ عليه، متزايدة، فتكون هناك زيادات على البعد الأصل، غير متناهية متساوية، وأبعاد غير متناهية متفاضلة بقدر واحد.

فإذن كلّ زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بُعدٍ ما من تلك الأبعاد؛ إذ لو لم يكن كذلك لزم أن يوجد بُعدٌ يشتمل على جملة ما دونه من الزيادات، ولا يشتمل عليه، وعلى المزيد عليه بُعدٌ آخر فوقه، فلا جرم يكون هو آخر الأبعاد الانفراجية، وهذا خلف.

فإذن كلّ زيادة، وكل مجموع زيادات، أي مجموع كان، فهو في بُعدٍ فوقها، فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بُعدٍ فوقها، فقد صار غير المتناهي بالفعل محصوراً بين حاصرين.

وأيضاً قد صار الساقان منتهيين عند ذلك البُعد.

وصل

وأيضاً لو امتدّ البعد إلى غير النهاية أخرجنا خطاً مستقيماً غير متناه، ووضعنا كرة يكون قطر منها موازياً له، فإذا تحرّكت الكرة انتقل قطرها إلى المسامتة، ولأن المسامتة حادثة، فيجب أن تكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي أوّل نقط السمامتة، فينتهي الخط بها؛ إذ لو كان

(١) سورة النازعات، الآية: ٢٨.

فوقها نقطة فإما أن لا يسامتها القطر الموازي، فيلزم الطفرة، أو يسامتهما معاً، وهو ضروري البطلان، أو يسامتها أولاً، فلم تكن النقطة المفروضة أوّل نقط المسامتة، هذا خلف.

وصل

وأيضاً إذا فرضنا خطين غير متناهيين متقاطعين، تحرّك أحدهما على الآخر إلى أن يوازيه، فيجب أن يتخلّص عنه، وهو إنّما يكون في آن وعند نقطة منه، فهي نهاية ذلك الخط، وقد فرض غير متناه، هذا خلف.

وقد يبيّن هذا ببيانات أخر طوينا ذكرها، ونشير إلى بعض الشبهات، وحلّها.

سؤال: إن إنساناً لو وقف على طرف العالم، فهل يمكن له مدّ اليد إلى خارج العالم، أو لا يمكن؟ فعلى الأوّل يلزم الخلف؛ لوجود البعد خارج جميع الأبعاد، وكذا على الثاني، لوجود جسم يمنع عن ذلك.

جواب: لا يمكنه ذلك، لا لوجود مانع مقداري عنه، بل لفقد الشرطة، وهو البعد، بل الشروط، فإنّ الجسم الّذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية، بل حاله هناك شبيه بأحوال ما في عالم المثال.

سؤال: إن العالم لو كان متناهياً، فلو قدّرنا أزيد ممّا هو عليه الآن بذراع، كان حيّزه أوسع من هذا الحيّز، ولو قدّرنا أزيد بذراعين لكان أوسع من ذلك الأوسع، وهكذا، فخارج العالم أحياز وجودية هي مقادير، أو ذوات مقادير.

جواب: هذا مجرّد أمر وهمي، لا حاصل له في الوجود، فلا عبرة به.

سؤال: الجسمية حقيقة واحدة كلية غير مقتضية؛ لانحصار نوعها في شخصها، كما دلّ عليه الحسّ والبرهان جميعاً.

وجزئيات كلّ كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوّة، وليس بعضها أولى، بالإمكان من بعض؛ لأنّ الإمكان إذا كان من لوازم الماهية كان مشتركاً بين أفرادها جميعاً، فإذن في الوجود إمكان أجسام غير متناهية، فهي موجودة؛ لأنّ الباري تعالى عامّ الفيض، والاستحقاق ثابت، فيجب الإيجاد.

جواب: الموانع قد تكن في خارج الماهية؛ لعدم انحصار المانع فيما هو من لوازم الماهية، فالجسمية وإن لم تمنع من الكثرة لكن الوجود الصوري الّذي للجسم المحيط يمنع أن يكون نوعه إلاّ في شخص واحد(١).

(١) وردت هذه الأسئلة والأجوبة في الأسفار الأربعة: ٤: ٢٤، تحت عنوان: إشكالات وانحلالات.

أصل

الجسم ينتهي بسطحه، وهو قطعه، والسطح ينتهي بخطّه، وهو قطعه، والخط ينتهي بنقطة، وهي قطعه[1]، والجسم يلزمه السطح، لا من حيث تقوّم جسميّته، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً، فلا كونه ذا سطح، ولا كونه متناهياً، أمر يدخل في تصوره جسماً، ولذلك قد يمكن قوم أن يتصوروا جسماً غير متناه إلى أن يبيّن لهم امتناع ما يتصورونه.

وأمّا السطح، كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع، فيوجد ولا خطٌ، وأمّا المحور والقطبان والمنطقة فمما يفرض عند الحركة والخط، كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة.

فأما المركز فعندما تتقاطع أقطار، أو عند حركة ما، أو بالفرض وقبل ذلك، فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثُلثَين وسائر ما لا يتناهى فإنّه لا وسط، ولا سائر مفاصل الأجزاء في المقادير إلاّ بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة، أو تجربة.

أصل

كل جسم فله شكل طبيعي من ربه؛ لأنّ كلّ جسم متناه، لما دريت، وكل متناهٍ مشكّل؛ لأنّه يحيط به حدّ أو حدود، وهي المواد بالشكل، وكل شكل فله شكل طبيعي من ربّه؛ لأنا لو فرضنا ارتفاع تأثير القواسر لكان على شكل معيّن، فذلك الشكل إمّا أن يكون لطبعه من ربّه، أو لقاسر، لا سبيل إلى الثاني؛ لأنّا فرضنا عدم القواسر، فإذن هو لطبعه من ربّه، وهو المطلوب.

أصل

الشكل الطبيعي للجسم البسيط إنّما هو الكرة، لأنّ العقلية بسبب الطبيعة الواحدة في المادّة لا تفعل إلاّ فعلاً متشابهاً، وإلاّ لزم الترجيح من غير مرجّح.

وسائر الأشكال غير الكرة فيها أفعال مختلفة من الزوايا والنقاط، ولاختلاف الأجزاء في الانجذاب وغيره.

وأمّا ما يشاهد ممّا ليس كذلك من الأجسام البسيطة الّتي ليست الأفعال فيها متشابهة. كبعض الأجسام الفلكية، فذلك إنّما هو لأسباب خارجة ومرجّحات نشأت من جهات متعدّدة من المبادىء العالية، كما تبيّن في محلّه.

---

(١) هكذا في المخطوطة، وأمّا في شرح الإشارات فقد نقل عبارة الإشارات، هكذا: «الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه، والبسيط يتهي بخطه وهو قطعة، والخط ينتهي بنقطته وهو قطعه».
أنظر: شرح الإشارات: ٢: ١٥٤، تحت عنوان: تنبيه.

أصل

الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل، ولا ينفذ جسم في جسم واقف له غير منتج عنه، وذلك ممّا يعرف بأدنى، تأمّل؛ والسبب فيه إمّا مجرد المقدار، أو بشرط المادّة، ولا يجوز خلوها عن الشاغل؛ لأنها على هذا التقدير لا تكون موهومة محضة، لقبولها المساحة والتقدير، والزيادة والنقصان، والمساواة والمفاوتة، مع كونها ذات وضع، فيجري فيها برهان إثبات المادّة، فيكون جسماً، أو مملوّة منه لا خلاء.

وصل

فإذن ظهر أن فوق كلّ بُعدٍ مادّي بعداً آخر مادياً، إلى أن ينتهي إلى بُعدٍ هو آخر الأبعاد المادية الوضعية، لوجوب التناهي فيها.

ثم إن كان فوقه بُعدٌ فهو غير محتاج إلى مادّة، ولا قوّة انفعالية، لغلبة أحكام الفعلية والصورية عليه، وهو غير قابل للإشارة الحسية، بل إنّما يقبل الإشارة الخيالية.

قال أستاذنا - دام ظلّه - ويشبه أن يكون المراد بسدرة المنتهى في لسان الشريعة، هو آخر الأبعاد الوضعية، وبالعرض الّذي تستوي عليه الرحمة الإلهية، هو ما يحيط بجميع المتماديات الحسية، إحاطة غير وضعية، فيكون ذا جهتين، وواسطة بين العالمين، فمن أحد الجانبين وهو الأعلى ينفعل عن الحق بالصور والتماثيل، ومن الجانب الأسفل يتّصل بالصور الجسمية النوعية وأبعادها المادية، كالخيال فينا. انتهى كلامه، مدّ ظلّه[1].

وسيأتي تحقيق ذلك في تضاعيف ما سنذكر إن شاء الله.

وصل

وإذا ثبت تناهي الأبعاد والامتدادات المادية، ثبت تناهي الإشارات الوضعية، ومنتهى الإشارات هي الجهات، فالجهة موجودة.

وأيضاً لو كانت معدومة لما أمكن اتجاه المتحرّك إليها، ولكن المتحرّك يتجه إليها ويتوخّى بلوغها، أو القرب منها بالحركة، فإنّ الأجسام العنصرية يتحرك بعضها إلى جهة الفوق، وبعضها إلى جهة التحت، كما هو مشاهد، وليس ذلك لأنها تطلب أمكنتها الطبيعية من حيث هي أمكنة، بل إنّما تطلب بالحركة الجهات والأوضاع الحاصلة لها بالنسبة إلى حدود الجهات، كما سيأتي بيانه.

---

(١) الأسفار الأربعة: ٤ : ٥٧، تحت عنوان: تذنيب.

وأيضاً لو كانت الجهة بحسب الخارج معدومة صرفة لما امتازم جهة الفوق عن جهة التحت بحسب نفس الأمر، ولا اليمين عن الشمال، ولا جهة القدّام عن جهة الخلف؛ لأنّه على هذا التقدير تكون الجهة من مخترعات الوهم، من غير أن يكون لها منشأ في الوجود، ومادّة بحسب الواقع، لكنّا نعلم ضرورة حسية امتياز الجهات بعضها عن بعض امتيازاً بحسب الواقع، وفي نفس الأمر، فهي موجودة بوجه ما.

وصل

الجهات غير متناهية: لأنّ الجسم يقبل القسمة إلى لا نهاية، فيمكن أن تخرج منه خطوط غير متناهية ذاهباً كلّ منها إلى جهة أخرى.

والمشهور منها ستّ: لأنّ الأبعاد المعتبرة في الأجسام - وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة - ثلاثة، ولكلّ منها طرفان، فأطرافها الستة هي الجهات الست.

والحقيقية منها اثنتان، هما: الفوق، والتحت، وهما مختلفتان بالطبع والنوع؛ وذلك لتوجّه بعض الأجسام في حركته الطبيعية إلى إحداهما، والبعض الآخر المباين له بالطبع إلى الأخرى.

والطبيعة إذا اقتضت توجّهاً ورغبة من شيء فلا بد وأن يكون الشيئان متخالفين نوعاً، والأطراف وإن اتفقت آحادها في كونها نقطاً، أو خطوطاً، لكنها ممّا يقبل التخالف الحقيقي من جهة حيثيات مختلفة تلحقها، فإنّ للحد الواحد، من حيث كونه عالياً يخالف نفسه من حيث كونه سافلاً، تخالفاً نوعياً راجعاً إلى التخالف النوعي بين العلو والسفل، فإنّ المضاف المشهوري - من حيث هو مضاف - حكمه حكم المضاف الحقيقي، ومن ثمّة لا تتبدّل إحداهما بالأخرى؛ إذ ليس ثبوتهما باعتبار إضافتهما إلى شيء خارج عنهما، فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه فيما يلي رأس الإنسان، ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه، بل الوضع الطبيعي للإنسان هو أن يكون كذلك. فإذا انقلب هذا الوضع بالانتكاس لم يبق الإنسان على الوضع الطبيعي، لا أن ينقلب الفوق تحتاً، وبالعكس.

بخلاف الأربع الباقية، فإنها ليست بحقيقية، فإنّ كونها تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة، بل باعتبار إضافتها إلى ما هو خارج عنها، بل كلّ منها عند التحقيق جهة فوق أو تحت، اعتبرت معها إضافة إلى شيء تارة، فصارت بها جهة. وإلى مقابل ذلك الشيء آخر، فصارت بها جهة أخرى مقابلة للجهة الأولى، ولهذا تتبدل تلك الإضافات، فإنّ اليمين - مثلاً - بالحقيقة جهة فوق، أو تحت، اعتبر كونها واقعاً فيما يلي أقوى جانبي الإنسان.

وكذا اليسار إنّما هو إحداهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي أضعف الجانبين، ولهذا ينقلب اليمين يساراً، وبالعكس، بانقلاب الإضافتين.

وصل

الجهات محدودة؛ لأنها منتهى الإشارة، ولأنه لو لم تنته جهة الفوق إلى ما هو فوق حقيقي، لا فوق له، لكان لكلّ فوق فوق، وهكذا إلى لا نهاية، فلم يكن شيء من هذه الفوقات فوقاً أصلاً، لا حقيقياً، وهو ظاهر، ولا إضافياً؛ لأنّه فرع الحقيقي، فعدم تناهي امتداد جهة الفوق يوجب بطلانه، وهكذا في جميع الجهات، فلا بد من كلّ جهة إلى نهاية ينتهي إليها السلوك والإشارة، وإلاّ فلا سلوك ولا إشارة. هذا خلف.

فلا بد لجهة السفل من نهاية، هي أسفل سافلين، ولجهة العلو من غاية، هي أعلى علّيّين.

وصل

الجهات غير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة؛ لأنها لو انقسمت ووصل المتحرّك إلى أقرب الجزئين، فإما أن يسكن، أو يستمر على حركته، فإن سكن لزم أن يكون المقصد هو الجزء الأقرب، ولا يكون للأبعد مدخل أصلاً.

وإن تحرّك فإما أن يتحرّك عن المقصد، أو إلى المقصد، فإن تحرّك عن المقصد لم يكن أبعد الجزئين من الجهة، وإن تحرك إلى المقصد لم يكن الأقرب من الجهة، فالجهة ليست بجسم؛ لأنّ الجسم يقبل الانقسام في سائر الامتدادات، فهي إذن غير جوهر؛ لبطلان ما سوى الجسم من ذوات الأوضاع الجوهرية، فهي قائمة بأمر آخر، جسم أو جسماني، يحدّدها ويعيّن وضعها.

وصل

ذلك الأمر لا يجوز أن يكون خلاء؛ لامتناعه، كما مرّ، ولا ملاء متشابهاً، وإلاّ لما كانت الفوق والتحت مختلفتين بالطبع؛ ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه، وعدم تحقق الأمور المتخالفة بالذات فيه، فهو إذن شيء مختلف خارج ممّا يتشابه، فهو إمّا جسم واحد من حيث هو واحد، أو لا من حيث هو واحد، أو جسمان يحدد كلّ واحد منهما واحدة من الجهتين.

أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن أن يكون محدداً؛ لأنّ كلّ امتداد فله جهتان، هما طرفاه، وذلك لوجوب تناهيه، كما مرّ، وكذلك اللتان بالطبع فإنها أيضاً طرفا امتداد، فالمحدد يجب أن يحدد جهتين معاً، والجسم الواحد من حيث هو واحد إن حدّد ما يليه بالقرب، فلا يمكن أن يحدد ما يقابله: لأن البُعدَ عنه ليس بمحدود.

وأمّا التحديد بالجسمين فهو أيضاً باطل؛ لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون على سببيل إحاطة

أحدهما بالآخر، أو على سبيل المباينة، والأوّل يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض؛ لأنّ المحيط وحده كافٍ في تحديد امتدادين بالقرب الّذي يتحدد بإحاطته، والبُعد الّذي يتحدد بأبعد حد من محيطه وهو مركزه، فهذا القسم يرجع إلى ما كان المحدد جسماً واحداً لا من حيث هو واحد.

وأمّا القسم الآخر، وهو أن يكون بالمباينة، فباطل لوجهين:

أحدهما: أن كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به إلاّ القرب منه، ولا يتحدّد البعد عنه، فإذن لا تتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما.

وقلنا: إن المحدد يجب أن يحدد الجهتين معاً؛ وذلك لأنّه لا يجوز أن يكون التحدّد بجسمين متباينين، باعتبار القرب فقط غير احتياج إلى اعتبار البعد، بأن يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع، ويتحدد بقرب كلّ منهما واحدة من الجهتين؛ لأنّ تينك الجهتين متقابلتان، حتّى أن أيّ بُعد فرض من أحدهما كالفوق - مثلاً - في كلّ جانب يمتد إلى الجهة الأخرى الّتي يقابلها، وهي السفل، وبالعكس.

فعلى التقدير المذكور لا يلزم أن يكون البعد عن أحد الجسمين قرباً من الآخر؛ لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما، فالبعد عن أحدهما الّذي ليس قرباً من الآخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكلّ من جهتي القرب منهما؛ إذ كلّ جهة راجعة إلى الجهة الحقيقية، كما مرّ ذكره، لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس إلاّ الفوق والتحت.

والوجه الثاني: أن لكلّ واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه، ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات، وعلى بُعد معيّن منه، دون سائر الأبعاد الممكنة، ليس بأولى من وقوعه في جهة أخرى، وعلى بُعدٍ آخر ممّا يمكن، فإنّ الوقوع في كلّ جهة وعلى كلّ جهة وعلى كلّ بُعدٍ من ذلك ممكن بحسب العقل، وإن امتنع فلمانع مؤثر في التحديد، وهو أيضاً يجب أن يكون جسمانياً، ذا وضع، والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض، وعلى بُعد معيّن منهما، كالكلام فيهما، فإن علل بهذين صار دوراً، وإلاّ تسلسل، ولمّا بطل هذا القسم ثبت أن تحديد الجهة يتمّ بجسم واحد، لا من حيث هو واحد، ولا على أي وجه يتّفق، بل من حيث الإحاطة وهي الحالة الموجبة لتحديدين متقابلين، كما مرّ، فإذن محدّد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات.

وصل

وهذا الجسم لا يجوز أن يفارق موضعه؛ لأنّ كلّ ما يقبل الحركة الأينية فإنّه متّجه إلى جهة، وتارك أخرى، وكل ما هذا شأنه فالجهات متحددة قبله، لا به، ولا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة، أو متشابهة؛ لأنّ اختصاص كلّ جسم منها بإن يكون في جهة من

الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخّر الجهة عن أجزائه المتقدّمة عليه، ويلزم من ذلك تقدّم الجهة على محدّدها.

وأيضاً لا يخلو إمّا أن يكون لكلّ من أجزائه شكل طبيعي، أو قسري، فإن كان الأوّل، والشكل الطبيعي للبسيط إنّما هو الكرة، للزم تحقق الخلاء في فرج تلك الأجزاء، ولاستحال أن يحصل من مجموعها سطح واحد كسري، متصل الأجزاء.

وإن كان الثاني كان كلّ منها طالباً للشكل الطبيعي عند زوال القاسر، فإنّ القاسر لا يكون دائمياً، فيكون قابلاً للحركة الأينية، هذا خلف.

فإذن هو بسيط، ليس له أجزاء إلاّ بالفرض.

وصل

ويجب أن تكون نسب تلك الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض، وجميعها إلى المركز، وهي الّتي يلحقها الوضع بسببها متشابهة؛ لأنها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبُعد غير جهة البعيد وبُعده، اختلاف أجزاء المحدد، ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محددها، هذا خلف.

وتشابه أجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة، فإذن محدّد الجهات مستدير الشكل، وله التقدّم على سائر الأجسام ذوات الجهات من حيث إنها ذوات جهات، تقدّماً بالطبع؛ لتوقّفها من هذه الحيثية على الجهة المحدّدة به.

وصل

ويجب أن يكون مصمتاً؛ لامتناع الخلاء، فما لم يكن مصمتاً لم يدخل في دار الوجود، فما لم يكن مصمتاً لم يحدد الجهات، فالمحدد للجهات في الحقيقة هو مجموع الأجسام والجسمانيات بأسرها من حيث وحدتها، وبهذا الاعتبار عبّر عنه أو عمّا يحيط به إحاطة غير وضعية بالعرش، في قوله سبحان: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[1]، أي على المجموع.

كما قال الإمام الصادق عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[2] **«إنه استوى من كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء»**[3].

وقال أيضاً: **«العرش من وجه هو جملة الخلق»**[4].

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٥٩.

(٢) سورة طه، الآية: ٥.

(٣) الكافي: ١: ١٢٨، ح٧.

(٤) معاني الأخبار: ٢٩، ح١، والحديث هكذا، عن المفضل بن عمر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام =

وتمام الحديث يأتي مع تتمة الكلام في العرش. ويأتي أيضاً أنّه غير ذي وضع، ولا في جهة.

وصل

ويجوز على هذا الجرم المحدد أن يتحرك بالحركة الوضعية الدورية؛ لأنّ بعض الأوضاع ليس أولى له من بعض، لما ثبت من بساطته، وقد دريت أن لكلّ جوهر جسماني طبيعة ونفساً وعقلاً، فهذا الجرم كذلك، بل هو أولى بذلك، بل طبيعته ونفسه وعقله من جهة هو طبيعة مجموع الأجسام، ونفس الكل، وعقل الكل، باعتبار وجهة وحدتها، فإنّ للكلّ وحدة، كما يأتي بيانه إن شاء الله، ولتكن هذه الأحكام ثابتة عندك، ولله الحمد.



= عن العرش والكرسي ما هما؟ فقال: العرش في وجه هو جملة الخلق، والكرسي وعاؤه، وفي وجه آخر العرش هو العلم الّذي أطلع الله عليه أنبياءه ورسله وحججه، والكرسي هو العلم الّذي لم يطلع الله عليه أحداً من أنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام.

في الحركة والسكون

﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾(١)

□□

أصل

كل ما له جهتا قوّة وفعل، فله من حيث كونه بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره، وإلاّ لم تكن القوّة قوّة.

وهذا الخروج إمّا بالتدريج، أو دفعة، والأوّل معنى الحركة، ويقابله السكون تقابل العدم والملكة.

ثم الحركة لكونها صفة لا بدّ لها من قابل، ولكونها حادثة، بل حدوثاً، لا بدّ بها من فاعل، ولا بدّ من أن يكونا متغايرين؛ لاستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً، فعلاً وقبولاً تجدديين، وكون معطي الكمال قاصراً عنه، فالمحرّك لا يحرّك نفسه، بل شيئاً لا يكون في نفسه متحرّكاً، لتكون حركته بالقوة، فقابل الحركة أمر بالقوة، وفاعلها أمر بالفعل، إمّا من هذه الجهة، وإما من كلّ جهة، ولا محالة منتهى جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كلّ وجه؛ دفعاً للدور، والتسلسل.

كما أن جهات القوّة ترجع إلى أمر بالقوة من كلّ وجه، إلاّ كونه بالقوة؛ دفعاً لهما.

وصل

للحركة معنيان:

أحدهما: توسط الشيء بين المبدأ والمنتهى بحيث أي حدّ يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله إليه، ولا بعده فيه، وهو صفة واحدة شخصية، غير متغيّرة بتبدّل حدود التوسّط، لكن بواسطة نسبته إلى حدود المسافة الغير المتناهية بالفرض، ممّا يقبل انقساماً بغير نهاية بالفرض، إذ له حدود بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة، فهو مستقرّ بحسب الذات، غير مستقر بحسب النسبة إلى تلك الحدود، وكما أن كلّ حد في المسافة المتصلة وكل نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل، ولكن بالقوة، فكذلك كلّ كون من هذه الأكوان لا

(١) سورة النمل، الآية: ٨٨.

يكون إلاّ بالقوة، فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل، ويسمى بالحكرة التوسطية.

والثاني: ما يحصل من هذا بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبه إلى حددود المسافة، وهو أمر متّصل منطبق على المسافة، منقسم بانقسامها، واحد بوحدتها، ويسمى بالحركة القطعية، والتوسطية كأنها فاعلة للقطعية.

مثال ذلك: النقطة المنتقلة، كرأس مخروط مماس لسطح، يرسم بحركته وسيلانه على ذلك السطح خطاً، فقد تعرض للنقطة مماسة منتقلة، يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط تفرض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة له، ولأجزائه، بل متأخّرة عنه، ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط، وهو الحركة التوسطية، وأشياء كالنقط المفروضة فيه الّتي لم تفعله، بل تأخّرت عنه، وهي الأكوان المفروضة حسب انفراض حدود المسافة، وسنبين أن الزمان مقدار الحركة، ففيه أيضاً شيء، كالراسم، يقال له الآن السيال، وشيء كالمرسوم، يقال له الزمان المتصل، وأشياء كالحدود والنهايات، يقال لكلّ منها الآن بالمعنى الآخر.

وكل من الأمور الثلاثة في كلّ واحد من الأشياء الثلاثة ينطبق على نظيرَيْه في الآخرين، وليس الباقي مع المتحرك إلاّ الواحد المستمر من كلّ منها؛ ضرورة أنّه لا يكون مع المنتقل خط المسافة، إذ قد خلّفه، ولا الحركة بمعنى القطع، فقد انقضت، ولا الزمان المتصل، فقد مضى.

فإذن إنّما يكون معه من القطع التوسط، ومن المسافة النقطة، أو ما في حكمها، ومن الزمان الممتد ذلك الآن.

والمتحرّك من حيث إنّه متحرك حاله بعينها حال الحركة في تحقق الأمور الثلاثة فيه، فإنّه من حيث إنّه متوسّط بين مبدأ المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدأ لنفسه من حيث إنّه قد انتقل؛ إذ هو بهذا الاعتبار كأنه شيء ممتد منطبق على المسافة، ونفسه من حيث إنّه وصل إلى حدٍّ حدٍّ مبدأ لنفسه من حيث إنّه قطع المسافة إلى ذلك الحد.

وصل

فللحركة وجود ضعيف تدريجي، بعضه سابق، وبعضه لاحق، وليس موجوديّتها في الخارج إلاّ تحقّق حدها فيه، وصدقها على أمر كوجود الإضافات، وأمّا حضورها الجمعي فليس إلاّ في الذهن.

والحركة بمعنى التوسط وإن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية والزمانية، الّتي يعبترها العقل، إلاّ أنها مع ذلك لها تعيّن من جهة تعيّن الموضوع، ووحدة المسافة، ووحدة

الزمان، والفاعل المعين، والمبدأ الخاص، والمنتهى الخاص، ويكفيها هذا القدر من التعيّن لضعف وجودها، ونسبة تلك الحصولات إلى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي، ونسبتها إلى معنى القطع المتّصل نسبة الأجزاء والحدود إلى الكل، وكلا المعنيين ذو حظّ من الوجود، وإن كان ضعيفاً.

أصل

الحركة لا تقع في الآن، وإلاّ يلزم أن يكون بإزائه جزء غير متجزّىء من المسافة، لتطابقهما، وقد دريت استحالته، فكلّ آن يفرض في أثناء الحركة لا يتّصف الجسم فيه بالحركة، ولا بالسكون؛ لأنّ تقابله معها تقابل العدم والملكة، ولاتّصال الحركة، ولا يلزم من ذلك خلوّ الموضوع عنهما؛ لأنّ الحركة في الآن أخصّ من اللاسكون، وممّا يساويه، فانتفاؤها لا يستلزم انتفاء ما يساويه لتحققه بالحركة، لا في الآن.

والحاصل: أن الآن إن أخذ ظرفاً للاتّصاف، فالجسم يتّصف فيه بالحركة الواقعة في الزمان، لا فيه، وإن جعل ظرفاً لوقوع الحركة، أو السكون، فلا يقع شيء منهما فيه، ولاي لزم خلوّ الموضوع عن الاتّصاف بهما.

أصل

الحركة: إمّا ذاتية، أو عرضية.

والذاتية: ما تكون القوّة المحركة فيه موجودة في المتحرك، من حيث إنّه متحرك، وهي: إمّا إرادية، أو طبيعية، أو قسرية، أو تسخيرية؛ وذلك لأنّ القوّة المحركة إمّا غير مستفادة من خارج، أو مستفادة منه.

وعلى الأوّل إمّا مع شعور، أو لا معه، وعلى الثاني إمّا على سبيل الإعداد، أو الفاعلية.

فالأول هي الإرادية، كحركة الأفلاك، والحيوانات، والثاني هي الطبيعية، كحركة العناصر، والنباتات. والثالث هي القسرية، كحركة الحجر المرمي إلى فوق، والشجر إلى اليمين والشمال بالريح. والرابع هي التسخيرية، كحركة المواد، والأجساد، بما هي مادّة وجسد، لا بما هي محصّلة أنواعاً بحركات ما فيها من الصور والطبائع والنفوس، وكانفعال السافل من العالي.

والعرضية: ما يقابل الذاتية، كحركة المحمول.

وقد يتركّب بعض هذه مع بعض، فيختلف بالاعتبار، كحركة النبات فإنها تسخيرية وطبيعية، باعتبارين.

أصل

الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور، لكن مع انضمام ميل قسري إليها، يكون القاسر علّة معدّة له، ولو كان القاسر فاعلاً للحركة القسرية، أو للميل القسري، لا ينفي كلّ منهما بانتفائه، وليس كذلك.

وأمّا الحركة الإرادية والتسخيرية ففاعلهما النفس باستخدام الطبيعة المادية الّتي أحدثتها في الجسم، أعني القوّة المحرّكة للعضلات، والأوتار، والرباطات، فإنّ تلك القوّة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء والآلات جعلت مطيعة للنفس بعد تحقق التخيل والإرادة والشوق، ومعلوم بالوجدان أن الأمر المميل للجسم والصارف له من مكان إلى مكان، أو من حال إلى حال لا يكون إلاّ قوّة فعلية قائمة به، وهي المسماة بالطبيعة هي المميلة القريبة إياه.

وهذه الطبيعة غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن وأمشاجه بالعدد، فإنّ تسخير النفس لهذه ذاتي؛ لأنها قوّة منبعثة من ذاتها، ولتلك قسري، ولهذا يقع الإعياء والرعشة بسبب تعصيها عن طاعتها أحياناً.

فللنفس طبيعتان مقهورتان، إحداهما مطاوعة لها، والأخرى مكرهة، فثبت أن الفاعل المباشر لجميع الحركات هي الطبيعة، إلاّ أنه في الطبيعة طبيعة مطلقة مجبولة، وفي القسرية طبيعة مقسورة، وفي الإرادية والتسخيرية طبيعة مسخّرة، والكلّ ممّا تستخدمه القوّة العقلية المفارقة، طاعة لله تعالى؛ إذ كما أنها تقيم كلاً من الصورة والمادّة بالأخرى، أو معها، كذلك لها مدخل في إقامة كلّ ما يلزمهما من الاستحالات والحركات، وغيرهما.

فالحركة بمنزلة شخص، روحه الطبيعة، كما أن الزمان شخص روحه الدهر، والطبيعة بالقياس إلى النفس، بل العقل، كالشعاع من الشمس، يتشخّص بتشخّصها. كذا أفاده أستاذنا، سلّمه الله[1].

أصل

لا بدّ في الحركة - في أي مقولة وقعت - أن يكون الموضوع فيها ثابتاً، لوجوده وتشخصه، وتتبدل عليه أفراد تلك المقولة بحيث يكون له في كلّ آن فرض من آنات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة، يخالف الفرد الّذي يكون له في آن آخر مخالفة نوعية، أو صنفية، إلاّ أنّه يكفي في بقاء الموضوع انحفاظ وحدته الشخصية بحدة عقلية فاعلية نورية، كالعقل المدبّر المعتني بكلاية الشخص، وحفظه في مراتب التطورات والتقلّبات في النشآت، أو بوحدة إبهامية قابلية، كوحدة المادّة الأولى، فإنّه يكفي في تشخّصها وجود صورة ما، وكيفية

---

(١) أنظر: الشواهد: ٩٠، تحت عنوان: تفريع نوري.

ما، وكمّية ما، وأين ما، إلى غير ذلك من الأعراض، ويجوز التبدّل له في خصوصيّات كلّ منها، فهذه الأفراد الغير المتناهية إنّما توجد بوجود و احد اتصالي. له حدود غير متناهية بالقوة، بحسب حدود مفروضه فيه، ففيه وجود أنواع بلا نهاية، بالقوة لا بالفعل، وبالمعنى لا بالوجود.

وهذا الوجود الواحد المتّصل مع وحدته وتشخّصه، ؛ حيث إنّ الوجود إنّما بتشخّص بذاته يندرج تحت أنواع كثيرة، وتتبدل عليه معانٍ ذاتية، وفصول منطقية، حسب تبدّله في شؤونه وأطواره، فهو مع وحدته واستمراره بعينه وجود متجدد، ينقسم إلى سابق ولاحق، وناقص وكامل، وله بعينه أبعاض وأفراد، بعضها زائل، وبعضها حادث، وبعضها آت، ولكلّ من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين، وعدم في غير ذلك، قبله وبعده.

فما أعجب حال مثل هذا الوجود، وتجدده في كلّ حين، كذا أفاد أستاذنا، دام ظلّه.

وصل

وليست الحركة عبارة عن تغيّر حال المقولة المعينة، فإنّ معنى التسوّد - مثلاً - ليس أن سواداً واحداً يشتد حتّى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد، نفس السواد.

كيف، وذات الأوّل في نفسها كانت ناقصة، والزائدة بعينها الناقصة، وليس لأحد أن يقول ذات الأوّل باقية وينضم إليه شيء آخر، فإنّ الّذي ينضمّ إليه إن لم يكن سواداً، بل يكون شيئاً آخر، فما اشتدّ السواد في سواديّته، بل حدثت فيه صفة أخرى، وإن كان الّذي ينضمّ إليه سواداً آخر، فيحصل سوادان في محل واحد، بلا امتياز بينهما في الحقيقة، أو الزمان، وهو محال.

وكذا اتحاد الاثنين منهما، فليس ذلك إلاّ بانعدام ذات الأوّل، وحصول سواد آخر أشدّ منه.

وكذا الكلام في الحركة الكمية بعينه، فإنّ المقدار الأوّل ينعدم بالكلية، ويوجد مقدار آخر أزيد، أو أنقص، والعبرة ببقاء الأمر العقلي، والمادّة المبهمة، كما بيّناه.

أصل

الحركة: قد تكون في الكم، كالنموّ والذبول، والسمن والهزال، والتخلخل والتكاثف.

وقد تكون في الكيف، كتسخّن الماء وتبردّه، وكانتقال الجسم من البياض إلى السواد على التدريج، وتسمى استحالة.

وقد تكون في الأين، كانتقال الجسم من أين إلى آخر تدريجاً، وتسمى نقلة.

وقد تكون في الوضع، كحركة الكرة في مكانها، فإنّ بها تختلف نسب أجزائها بعصها إلى بعض، وإلى الأمور الخارجة على التدريج.

وقد تكون في الجوهر، على ما حقّقه أستاذنا، دام ظلّه [1]، واختص بتحقيقه، وقد نبّهنا عليه في بيان تجدد الطبيعة.

وممّا يدلّ عليه - أيضاً - استكمالات النفس الإنسانية من لدن كونها جنيناً، بل منياً، إلى غاية كونها عقلاً بالفعل، وما هو فوقه، فإنّ الذهن الصافي، والقلب السليم يحكم بأن التفاوت بين الجنين والطفل الجاهل الناقص، وبين الشيح الحكيم والولي، ليس بأمور عرضية زائدة علي جوهرية كلّ من هذين، حتى لو فرض زوالها لم يتغيّر في تجوهره الحقيقي شيء.

وأيضاً لو كان حصول كلّ من الصور الواردة عليه من المنوية والنباتية والحيوانية والإنسانية، دفعية بلا تدرّج في الاشتداد والاستكمال، بل بحسب فساد وكون، للزم تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين فعله إلى الآخر، وهذا غير جائز في الأفعال الطبيعية، بل إنّما جاز في الصناعات الاختيارية الّتي تكون بالقصد والرويّة.

وممّا يدلّ على الحركة الجوهرية - أيضاً - انقلاب الصورة النوعية من المائية إلى الهوائية عند ورود الحراة الشديدة عليها، المضعفة للمائية قليلاً قليلاً بالتدريج، حتّى تقرب طبيعة الماء إلى طبيعة الهواء، وانتقصت مائيّته حتّى صار هواء؛ إذ لو لم يكن حدّ مشترك بين الماء والهواء حتّى يكون أسخن الأفراد المائية، وأبرد الأفراد الهوائية، لكان الانتقال للمادّة من الصورة المائية إلى الصورة الهوائية بلا جامع، فيلزم إما تتالي الآنين، أو خلوّ المادّة عن الصور في آن واحد، وكلاهما مستحيل.

والسر في ذلك. ما دريت، أن الوجود ممّا يشتد ويضعف دون الماهية، وأن مبادىء الآثار هي وجودات الأشياء، لا ماهياتها، إذا اشتد في سخونته أو تضعف في برودته، وهما صفتان، وكل صفة عرضية لشيء، فهي معلولة لوجود جوهري، والوجود ما لم يتغير في قوته وضعفه لا يمكن أن يختلف أثره في القوّة والضعف، لكن كلّ تضعّف أو اشتداد لا يوجب أن يتغيّر به حدّ الماهية في جواب «ما هو»، إنّما التدرّج في أحدهما ممّا ينتهي إلى حيث يتغير جواب «ما هو» دفعة.

ومن هنا اشتبه الأمر على الجمهور، فزعموا أن الانقلاب دفعيّ، والاستحالة تدريجية، فأنكروا الحركة في الصورة، وأثبتوها في الكيفية.

وليس الأمر كذلك، بل الاستحالة لا تخلو عن الكون والفساد إلاّ أن لاستحالة محسوسة في الأكثر، والتفاوت في الوجود والحركة في الجوهر غير محسوسين، إلاّ في الأقل، ولا يلزم من ذلك وجود أنواع بلا نهاية بالفعل بين جوهر وجوهر، بل هناك وجود واحد شخصي متصل، له حدود غير متناهية بالقوة، كما نبّهنا عليه على قياس الاشتداد الكيفي والكمّي، من غير فرق.

---

(١) أنظر: الشواهد: ٩٦، ضمن «حكمة مشرقية».

وصل

وأمّا بقية المقولات فلا تقبل الحركة إلاّ بالعرض.

أما الإضافة فإنها إن كانت عارضة لمقولة تقع فيها الحركة، فهي متحرّكة بتبعيّتها، وإلاّ فلا، فإنّ الماء إذا تحرّك في السخونة فقد انتقل من الأشدّ إلى الأضعف، أو بالعكس، على التدريج بالتبعية.

وكذا الانتقال من الأعلى إلى الأسفل تابع للانتقال من أين إلى أين، والانتقال من الأكبر إلى الأصغر تابع للانتقال الكمي، ومن الأشرف في الوضع إلى الأخسّ فيه تابع للانتقال الوضعي.

وأمّا الملك فتبدّل الحال فيه إنّما هو أولاً في الأين، فإنّ الحركة أولاً في العمامة بحسب الأين، ثمّ في التعمّم، وفي السلاح ثمّ في التسلّح، فالحركة فيه بالعرض، لا بالذات.

وأمّا متى، فإن وجود الحركة للجسم إنّما هو بتوسّطه، فإنّ كلّ حركة إنّما تكون في متى، فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، وهو محال.

وكذلك أن يفعل، وأن ينفعل، ليس فيهما حركة؛ لأنّ الحركة خروج عن هيئة قارّة إلى هيئة قارّة؛ لأنها لو كانت عن هيئة غير قادّة لما كان خروج عنها وترك لها، بل إمعان في تلك الهيئة.

مثلاً: إن كانت الحركة من التسخّن إلى التبرّد، وكان الجسم في حالة تسخّنه يتبرّد، فإنّه لم يخرج عن التسخّن حتّى يكون قد تحرك في مقولة أن ينفعل، فإن كان قد ترك التسخين فالحركة في غير مقولة أن ينفعل.

وأيضاً لو كان في مقولة متى حركة للزم أن يكون له في كلّ آن يفرض من زمان حركته فرد من أفراده، كسنة أو شهر، أو غير ذلك، مع أن الآن طرف الأفراد.

وعلى هذا القياس حكم المقولتين الأخريين، إذ أخذ في مفهوميهما التدرّج وعدم الاستقرار، فإنّهما التأثير والتأثّر على نهج التجدد الاتصالي، فالانتقال فيهما دفعي ليس على سبيل الحركة.

وأمّا ازدياد الحركة في الكيف، أو غيرهما، شدّة وسرعة، ازدياداً تدريجياً، فليس من الحركة في أن ينفعل في شيء حتّى يكون سلوكاً من انفعال ضعيف إلى انفعال شديد على التدريج، لأنّ هذا السلوك وإن كان سلوكاً واحداً وانتقالاً متصلاً بحسب الحس، لكنه بحسب الواقع سلوكات متعددة في سلوك توجد فيه مرتبة واحدة من السرعة، باقية مستمرة في بعض من الزمان الّذي يقع الكلّ فيه، فالانتقال من السرعة إلى سرعة أخرى أشدّ منها ليس شيئاً فشيئاً، وإن كان أصل السلوك تدريجياً.

أصل

الحركة إمّا سريعة، وهي الّتي تقطع مسافة أطول في الزمان المساوي، أو الأقصر، أو مسافة مساوية في زمان أقل. وإما بطيئة، وهي ما يقابلها.

والبطؤ ليس لتخلل السكنات، وإلاّ لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الّذي يقطع خمسين فرسخاً - مثلاً - في يوم واحد إلى حركاته، كنسبة فضل حركات الشمس في ذلك اليوم إلى حركات الفرس، لكن فضل تلك الحركات أزيد من حركاته، فسكنات الفرس أزيد من حركاته، مع أنا لا نحسّ بشيء من سكناته.

وصل

الحركة لا تخلو عن حدّ ما من السرعة، والبطؤ؛ لأنّ كلّ حركة إنّما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كانت، أو غيرها في زمان ما، وقد يمكن أن يتوهّم قطع تلك المسافة أو ما يجري مجراها بزمان أقل من ذلك الزمان، فتكون الحركة أسرع من الأولى، أو بزمان أكثر، فتكون أبطأ منها.

والمراد من السرعة والبطؤ شيء واحد بالذات، وهو كيفية واحدة قابلة للشدة والضعف، وإنما تختلفان بالإضافة العارضة لهما، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء، هو بعينه بطؤ بالقياس إلى آخر.

وصل

ولمّا كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية، وكانت الطبيعة الّتي هي مبدأها نسبة جميع الحركات المختلفة الشدة والضعف إليها واحدة، كان صدور حركة معيّنة منها دون ما عداها ممتنعاً؛ لعدم الأولوية، فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم، أو الكيف، أو الوضع، أو غير ذلك، وبحسب ما يخرج عنه، كحال ما فيه الحركة من رقّة القوام وغلظه، ثمّ اقتضت بحسبه الحركة، وذلك الأمر هو الميل، وهو محسوس في الحركة الأينية، يحسّه الممانع، ويوجد مع عدم الحركة أيضاً، كما تجده من الزقّ المنفوخ فيه إذا حبسناه بأيدينا تحت الماء، وكما نجده من الحجر إذا أسكنّاه في الهواء، فلا يحتاج إثباته فيها إلى مزيد بيان.

وكذا في الحركة الكمية؛ لأنها مستلزمة للأينية، إذ لا بدّ للنامي والذابل من وارد يتحرك إليه، أو خارج يتحرك منه.

وأمّا الوضعية، فلأن أجزاء المتحرك بتلك الحركة تخرج عن أمكنتها، فاستدعت ميلاً ومدافعة.

وكذا الحركة الكيفية إذا كانت طبيعية، فإنها لما كان منشأ التبدل فيها - حينئذ - هو المتحرك، فقد أخرج نفسه من كيفية وطلب كيفية أخرى، فله مدافعة من الكيفية الأولى إلى الكيفية الثانية، وهو المراد بالميل فيها.

وكذا الكلام في الحركة الجوهرية.

وصل

كل ما يقبل الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم البتّة؛ وذلك لما سيأتي من أن كلّ جسم فله حيّز طبيعي، ولا يكون لجسم حيّزان طبيعيّان، فالصورة الكائنة لا تخلو إمّا أن تحصل في حيّزها الطبيعي، أو في حيّز غريب، وعلى الثاني يقتضي ميلاً مستقيماً إلى حيّزها الطبيعي، وعلى الأوّل كانت قبل الفساد حاصلة في حيّز غريب، فكانت تقتضي ميلاً مستقيماً إلى حيّزها الطبيعي.

وصل

ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما، كان منقسماً إلى أقسامها، فمنه ما يحدث من طباع المتحرك، وينقسم إلى ما تحدثه الطبيعة، كميل الحجر عند هبوطه، وإلى ما تحدثه النفس، كميل النبات عند تبرّزه من الأرض، وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادي إلى جهة، ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه، كميل السهم عند انفصاله عن القوس.

وإنما تختلف الأجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الأمور الذاتية وغيرها، والاختلاف الذاتي هو الّذي يكون بحس قوّة الميل الطبيعي وضعفه، وهو أن يكون الأقوى بحسب الطبع، كالحجر العظيم أكثر امتناعاً من قبول القسري، والأضعف أقل امتناعاً، وما عدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة، وذلك ككون الأضعف أكثر امتناعاً، إمّا لعدم تمكّن القاسر منه، كالرملة الصغيرة، أو لعدم تمكّنه من دفع الموانع، كالتبنة، أو لتخلخله الّذي لأجله تطرّق إليه الموانع بسهولة، كالريشة، أو لغير ذلك.

وصل

ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة، وكان من الممتنع أن يتحرّك الجسم حركتين معاً بالذات؛ لأنّ الحركة الواحدة تقتضي توجهاً إلى مقصد ما، ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد.

والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه إلى كلّ واحد من المقصدين معاً، ويمتنع أن يقتضي الشيء شيئاً وعدمه معاً، فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد

بالفعل، سواء كانا مستقيمين، أو مستديرين، أو مختلفين، إلاّ أن يكون أحدهما بالعرض، كما تجتمع حركتان كذلك.

فإذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان، أعني القاسر والطبيعي، فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل فسري، وبطل الطبيعي، ثمّ تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاف في إفنائه قليلاً قليلاً، وتقوى الطبيعة بحسب ذلك. ويأخذ الميل القسري في الانتقاص، وقوّة الطبيعة في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري، فيبقى الجسم عديم الميل، ثمّ تجدّد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها، ويشتدّ الميل بزوال الضعف، فيكون الأمر بين قوّة الطبيعة، والميل القسري قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة.

أصل

الحركة لا تكون طبيعية إلاّ ويكون الجسم على حالة غير طبيعية، كَأينٍ غير طبيعي، أو وضع، أو كم، أو كيف كذلك، وبإزاء كلّ حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية؛ لأنّ الجسم إذا خلّي وطباعه لم يكن له بدّ منها، فاقتضاء الحركة والسكون من الطبيعة بالحقيقة شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة، وهو استدعاء الحالة الطبيعية فقط، فإن كانت غير حاصلة فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصّلها، وإن كانت حاصلة فهو بعينه يستلزم سكوناً، ومعناه أنّه لا يستلزم حركة.

فالجسم إذا وصل إلى الحالة الطبيعية يجب أن يبطل ميله إليه، ولم يكن له ميل عنه، فإذن هو عديم الميل في هذه الحالة.

أصل

لا بدّ بين كلّ حركتين مختلفتين من سكون؛ وذلك لأنّ المبدأ القريب لتحرك الجسم من حدّ إلى آخر في المسافة وهو الميل، أو ما يجري مجراه، يجب أن يكون معه، فالموصل له إلى ذلك الحدّ يجب وجوده عند وجود الوصول، وهو آن الوصول، ولا امتناع في ذلك؛ إذ الميل ونحوه ليس كالحركة غير آنيّ الوجود بالضرورة.

ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد، أو انعطف، فلذلك الرجوع أو الانعطاف ميل آخر هو علّة قريبة له، لأنّ الميل للواحد لا يكون علّة للوصول إلى حدّ معين، وللمفارقة عنه رجوعاً، أو انعطافاً، والميل حدوثه في الآن، وليس أن حدوث الميل الثاني هو الآن الّذي صار الميل موصلاً بالفعل؛ لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين، فإذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الّذي صار فيه الميل الأوّل موصلاً بالفعل، وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً بالضرورة، وهو المطلوب.

وصل

الحبّة المرميّة إلى فوق إذا نزلت بنزول جبل من فوقه، فحركتها النزولية حركة عرضية، كحركة جالس السفينة، فلا تنافي سكونها الذاتي، فلا يلزم منه سكون الجبل، كذا أفاد أستاذنا، دام ظلّه.

وبه تندفع كثير من الشبهات في هذا الباب.

أصل

قد سبق أن الجهات بالطبع، إمّا فوق، وهو المحيط، وإما تحت، وهو المركز، فالميل الطبيعي إمّا يتوخّى الفوق، وهو الخفّة، وتختص بالنار والهواء وما غلبا، أو أحدهما، عليه من المركبات. وإما يتوخى السفل، وهو الثقل، ويختص بالأرض والماء، وما غلبا، أو أحدهما عليه، وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها.

وأمّا الميل الّذي في الحركة الوضعية المستديرة فلا يجوز أن يكون طبيعياً، لأنّ الميل الطبيعي هرب عن حالة منافرة لطلب حالة ملائمة، فلا جرم إذا وصل المتحرّك إلى تلك الحالة الملائمة استقرّ، واستحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه، وما من حالة في الاستدارة إلاّ ويعود إليها المتحرّك، بل توجّهه عنها هو بعينه توجّه إليها، وهو زائد حايد، فلا يكون ذلك بالطبع.

وأيضاً فالطبيعة المحضة ليست مقاصدها وميولها إلاّ بحسب ما يليق بأحوال الجسم بما هو جسم، وهو من باب المقادير والجهات والأمكنة والأحياز، وليس الموافق لحال الجسم المعين بما هو جسم إلاّ محصور في مكان أو وضع لا يتعداه، فلا يكون مطلوبة من الأوضاع إلاّ واحداً، وكذلك من الأحياز والمقادير، ولا يكون واحداً بالعموم ولا مختلفاً بالأعداد، فإنّ ذلك شأن الوجود العقلي، أو النفسي، ليس إلاّ، كذا أفاد أستاذنا، مدّ ظلّه.

وسنبيّن أن حركات الأفلاك مستديرة، وضعية، نفسانية، فالحركات البسيطة ثلاثة: حركة من المركز، وحركة إليه، وحركة عليه، وفي كلّ منها ميل بسيط، اثنان مستقيمان طبيعيان، وواحد مستدير نفساني.



في الزمان والآن

- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾(١)

□□

أصل

الشيء إذا كان عدمه مع وجود شيء آخر، فإذا صار موجوداً كان ذلك الشيء متقدّماً عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث، ومعه باعتبار اقترانه مع وجوده، فتقدم الشيء المتقدّم ليس باعتبار نفس ذاته؛ لأنّ ذاته قد توجد مع ذات المتأخّر، بخلاف قبليّته، كالأب بالقياس إلى الابن، فإنّ جوهر الأب قد يوجد مقارناً لجوهرين، وأمّا قبليّته للابن فلا توجد مع جوهر الابن، فإذن قبليّته زائدة على ذاته.

ولا باعتبار وصف لازم لذاته، فإنّه - أيضاً - باطل، يظهر بطلانه بما ذكر من أن ذات المتقدّم توجد مع زوال التقدّم، وذلك عند كونه مقارناً لوجود ما تقدّم عليه، ولا نفس عدم المتأخّر؛ إذ قد يكون بعد وجوده أيضاً، ولا اعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدّم، واعتبار نفس عدم المتأخّر؛ إذ قد تتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد، كما إذا فرضنا وجود الأب مع العدم الحاصل لابنه بعد الوجود، مع أنّه ليس بهذا الاعتبار متقدّماً على ابنه، بل متأخّر عنه، ولا ذات الفاعل، فإنّه قد يكون قبل، ومع، وبعد.

وبالجملة: لا بدّ لعروض القبلية والبعدية من أمر يكون عروضهما له لذاته؛ إذ كلّ صفة يتّصف بها شيء أو أشياء لا بالذات، فلا بد لها أن تنتهي إلى ما يتّصف بها بالذات؛ لاستحالة التسلسل، ولا يجوز أن يكون المعروض بالذات للقبلية وللبعدية، أموراً متفاصلة غير منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقاً على لاحقه، ولحوقاً بسابقه؛ إذ لو فرضنا متحرّكاً نقطع بحركته مسافة تكون بين ابتداء حركته وانتهائها قبليات وبعديات متصرّمة ومتجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة، وانتهائها قبليات وبعديات متصرّمة ومتجدّدة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة، فإذا تحقق قبليات وبعديات متفرقة متجددة على سبيل الاتصال والانطباق لأجزاء المسافة والحركة، فيجب أن يكون المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات أمراً لا يزال

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣٤.

متصرّماً ومتجدّداً على الاتصال، بحيث يستحيل عليه انفكاك التصرّم والتجدّد عنه، ويكون جزء منه لذاته قبل، وجزء منه لذاته بعد، ويمتنع لذاته صيرورة القبل منه بعداً، والبعد منه قبلاً، وهذا هو المعني بالزمان.

وصل

وأيضاً إذا فرضنا حركة في مسافة معيّنة بقدر من السرعة والبطؤ، وأخرى في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة، فإن توافقتا في الأخذ والترك، بأن ابتدأتا معاً، وانتهيتا، فلا محالة يقطعان المسافة معاً، وإن تخالفتا في الأخذ، فبالضرورة تقطع الثانية أقل من الأولى، وكذا إن توافقنا في الأخذ والترك وكانت إحداهما أبطأ، فإنها تقطع أقل، فبين أخذ السريعة الأولى، وتركها إمكان قطع مسافة معيّنة بسرعة معيّنة، وإمكان قطع مسافة أقلّ منها ببطؤ معيّن، وبين أخذ السريعة الثانية وتركها إمكان أقل من الإمكان الأوّل، لكونه جزءً من ذلك الإمكان، فهناك أمر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالذات، تقع فيه الحركة، وتتفاوت بتفاوته؛ ضرورة أن قبول التفاوت ينتهي إلى ما يكون قبوله إياه بالذات، وهو الّذي عبّرنا عنه بالإمكان، وهو متّصل واحد؛ لأنّه لو كان منقسماً إلى أمور غير منقسمة لأدّى ذلك إلى تركّب المسافة من الأجزاء الّتي لا تتجزى؛ لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة، وليس هو نفس شيء من المسافة، والحركة والسرعة والبطؤ؛ لأنّ كلّ واحدة منها تختلف مع الاتفاق به، وتتّفق مع الاختلاف فيه، وهو غير ثابت؛ إذ لا توجد أجزاؤه معاً، وإلاّ لكان إمّا مقداراً للمسافة، أو لمادّة المتحرك، وكل منهما باطل؛ إذ على الأوّل يلزم كون جميع الحركات الواقعة في مسافة واحدة، أو مسافات متساوية، متساوية في ذلك الإمكان، وليس كذلك.

وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادّة بزيادته، ونقصانها بنقصانه، ويلزم كون اوصغر جسماً أسرع حركة، والأكبر أبطأ، وإذا ثبت أنّه مقدار، وأنّه متّصل واحد، وأنّه غير مجتمع الأجزاء، فليس هو إذن سوى الزمان؛ إذ هو المعنيّ منه، فهو إذن موجود.

وصل

وهو لقبوله الزيادة والنقصان مع اتصاله الغير القار، إمّا مقدار جوهري مادي غير ثابت الذات، بل متجدد الحقيقة. أو مقدار تجدده وعدم قراره.

وبالجملة: إمّا مقدار حركة، أو ذي حركة يتقدّر به من جهة اتصاله، ويتعدد من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر، فهذا النحو من الوجود له ثبات واتصال، وله – أيضاً – تجدد وانقضاء، فكأنه شيء بين صرافة القوّة، ومحوضة الفعل، فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ، ومن جهة حدوثه وتصرّمه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه، وقوّة وجوده، فلا محالة يكون جسماً، أو جسمانياً.

وأيضاً له وحدة اتصالية، وكثرة تجددية، فمن جهة كونه أمراً واحداً يجب أن يكون له فاعل واحد، وقابل واحد؛ إذ الصفة الواحدة يستحيل أن تكون إلاّ لموصوف واحد، من فاعل واحد، ومن جهة كونه ذا حدوث وتجدّد وانقضاء وتصرّم، ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد وتصرّم، وكذا قابله يجب أن يكون ممّا يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال والوحدة، ففاعله على الإطلاق لا بدّ وأن يكون أمراً ذا اعتبارين، وله جهتان، جهة وحدة عقلية، وجهة كثرة تجددية.

فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية، ونسبته إلى أجزائه المتقدّمة والمتأخّرة نسبة واحدة، ويفعله وما معه فعلاً واحداً، وهو علّة حدوثه وعلّة بقائه معاً؛ إذ الشيء التدريجي الغير القارّ بقاؤه عين حدوثه.

وبجهة تجدده ينفعل تارة عنه، ويفعل أخرى، بحسب هويات أبعاضه المخصوصة، كذا أفاد أستاذنا(١).

وصل

وإذ هو شيء واحد متصل ليس فيه حدود بالفعل، فالحركة المتقدرّة به الحافظة له يجب أن تكون مثله في الاتصال الوحداني، فما هي بالحركات المستقيمة الأينية، ولا الكمية، ولا الكيفية، لأنها متوجهة إلى غاية ما، ثمّ راجعة عنها، لتناهي الأبعاد المكانية، واستلزام الكمية والكيفية للأينية، فلا يتصل شيء منها بعضها ببعض، بحيث يصير المجموع حركة واحدة، فهي - لا محالة - متكثّرة غير وحدانية، ويجب أيضاً أن تكون أسرع الحركات وأظهرها فعلية؛ لأنّ الزمان المستحفظة بها أظهر المقادير آنية، وأوسعها إحاطة؛ ولأنه كمية سائر الحركات وعددها ومقدارها، المضبوطة هي به، وما يكال به سائر الأشياء المكيلة ويعدّ ينبغي أن يكون أقل كمية، وأكثر كيفية ومعنى، وأقربها إلى الوحدة والانضباط، وأبعدها من عروض التكثّر، والانتشار.

فهي إذن إمّا الحركة المستديرة الوضعية الّتي لا يكون في المستديرات أسرع منها، وهي الحركة اليومية، الّتي بها تتقوّم الأيام والساعات والشهور والسنوات، وبمقدار ما يقول أحدٌ واحد يقطع المتحرك بها خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلاً من محدّب الفلك الثامن، كما ورد في الحديث.

وإما الحركة في الطبائع الجوهرية، الّتي ليس في الوجود أسرع منها، ومن فرط سرعتها لا ينالها الحسّ، سيّما طبيعة الجرم الأعلى المحيط بالأجرام كلها، من حيث إنّه موجود واحد بما مجدّد للجهات والأمكنة كلها، لكن الحركة الوضعية اليومية من توابع الحركة الجوهرية،

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٣: ١١٥، فصل ٣٠.

وفروعها، لما تقرّر أن الحركة في العرض فرع الحركة في الجوهر، فتعيّن الحركة الجوهرية الّتي للطبائع لذلك.

وأيضاً فإنا بيّنا أن الطبيعة ذات جهتين: جهة وحدة عقلية ثابتة، وجهة كثرة تجددية زائلة، وأنها مشتملة على مادّة شأنها القبول.

وبالجملة: لها كلّ ما لا بدّ منه في فاعل الزمان، وقابله من الصفات الّتي ذكرناها، فإذا ثبت أن الزمان لا بدّ له من محلّ وحافظ على الصفات المذكورة، وثبت أن الطبائع الجوهرية كذلك، وليس شيء آخر بهذه المثابة إلاّ بتبعيّتها، فليكن هو هي. فالحركة الحافظة للزمان إذن هي الحركة في الطبائع الجوهرية، الّتي ثبتت لها بالذات، وهي الكون والفساد اللذين لها عن العدم، وإليه.

ومن هنا قيل: الزمان هو مقدار الوجود مطلقاً، والمراد وجود الطبائع؛ إذ هي المفتقرة إلى المقدار، وهي وإن كانت لجميع الأجسام والأنفس، إلاّ أن القائمة منها بالجرم الأعلى المحيط من حيث اشتماله على الكلّ هي الأحرى بأن يستحفظ بها الزمان: لأنّه المتقدّم على الكل، وهو بما فيه كموجود واحد، له نفس و احد، وعقل واحد، كما سيتبيّن في محله؛ ولأن الطبائع العنصرية لا تخلو عن التضاد والتفاسد، بسيطة كانت أو مركبة، فليس في واحد منها دوام اتصالي، والمجتمع من الحركات المنقطعة بوجود الأشخاص المتعاقبة على الدوام لا يكفي في تحديد الزمان؛ لأنّه مقدار متّصل لا حدود فيه، فمحدد الجهات والأمكنة هو بعينه محدد المدد والأزمنة، على النحو المذكور.

وصل

فالزمان هو مقدار الطبيعة، من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين، كما أن الثخن مقدارها من جهة قبولها الأبعاد الثلاثة، فللطبيعة امتدادان: أحدهما تدريجي زماني، يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيين، والآخر دفعي مكاني، يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيين.

وليس اتصال الزمان غير اتصال الطبيعة من جهة الانقضاء والتجدد، أعني الحركة، كما ليس اتصال الثخن غير اتصالها من جهة الامتداد المكاني، أعني كونها ذات أبعاد، بل ها هنا شيء واحد من حيث هويّته الاتصالية الغير القارّة، يسمى حركة، ومن حيث تعيّنه المقداري يسمى زماناً، كما أن هناك شيئاً واحداً يتعدّد بالاعتبار.

فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني، كحال الثخن مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني.

أصل

قد دريت أن الجسم والجسماني لا يكون علّة فاعلية لشيء، وأن علّة الشيء لا بدّ وأن

تكون غير متعلّقة الذات والوجود بذلك الشيء، ففاعل الزمان والحركة إذن منزّه عن الزمان والحركة، فليس تقدّمه عليهما تقدّماً زمانياً، ولا هو في طرف هذه السلسلة أصلاً، بل هو خارج عنها، نسبته إلى جميع أجزائها نسبة واحدة.

وكذلك حكم مجموع العالم، بما هو مجموع، فإنّه لا زمان له أصلاً؛ لأنّه إذا أخذنا في العالم من الأزمنة والزمانيات كلها بما هو شيء واحد، مسمىً باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه حتّى يكون زماناً للمجموع، وإلاّ لم يكن المجموع مجموعاً على قياس ما يأتي في المكان بعينه.

وكما أن الحركة على قسمين: إحداهما متصلة، كحركة الطبائع والأفلاك وما فيها، والأخرى منفصلة، كحركات العناصر وما منها الّتي لها ابتداء زماني وانتهاء زماني.

فكذلك الزمان - أيضاً - على قسمين بوجه: أحدهما الزمان المتصل، وهو مقدار حركة العالم، من الأيام والليالي والشهور والسنين والقرون، والثاني الزمان المنقطع، كزمان نموّ النبات، وبلوغ الحيوان، أو فصول السنة.

فكما أنّ عمر الشخص ومدّة تكوّنه لا يمكن أن يكون متحققاً قبله، فكذلك عمر العالم، ومدّة تكوّنه لا يمكن أن يكون حاصلاً قبله، وستتضح هذه المباحث مزيد اتضاح في مباحث حدوث العالم، إن شاء الله.

فصل

وأمّا الآن، فله معنيان:

أحدهما: ما يتفرّع على الزمان، وهو أطرافه، ونهاياته الغير المنقسمة، المفروضة فيه، وهو فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر.

أما كونه فاصلاً؛ فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات، اثنان بالاعتبار، فإنّ مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل.

وأمّا كونه واصلاً؛ فلأنه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل، ولأجله يكون الماضي متّصلاً بالمستقبل، وهو بهذا الاعتبار واحد بالذات والاعتبار جميعاً؛ لأنّه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين؛ لأنّه جهة اشتراكهما، وقد مضى كيفية حدوث الآن بهذا المعنى، وكيفيّة عدمه، في مباحث القديم والحادث.

والمعنى الثاني: ما يتفرّع عليه الزمان، وهو الّذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه، ويقال له: الآن السيّال، وقد سبق تحقيق وجوده في مباحث الحركة، وكذا تحقيق الفرق بينه وبين المعنى الأوّل، وأن اعتبار الآن في ذاته غير اعتبار كونه فاعلاً بحركته وسيلانه للزمان، كالنقطة بالنسبة إلى الخط، والحركة التوسّطية بالإضافة إلى الأكوان الدفعية والوصولات الآنية.

في المكان والحيّز

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾(١)

□□

أصل

كل جسم نسب إلى مكان بأنه فيه يكون مكانه غيره، وغير أجزائه، ويصحّ انتقاله منه بالكلّية، أو بتبدّل أجزائه بالنسبة إلى أجزائه إن لم ينتقل.

ويصحّ حصول جسمين في واحد منه على سبيل البدل، ولا ينتقل بانتقال الجسم، ولا تحصل معه مباينة بحسب الوضع فيه، بل هو بجملته مساوٍ له.

فهذه أمارات المكان وخواصّه، وهو لا يجوز أن يكون أمراً غير منقسم، ولا أن يكون منقسماً في جهة واحدة فقط؛ لاستحالة حصول الجسم في النقطة، أو الخط، فهو إمّا منقسم في جهتين، فيكون سطحاً، أو في الجهات، فيكون بعداً، وإذا كان سطحاً لا يجوز أن يكون حالاً في المتمكن، وإلاّ لانتقل بانتقاله، بل فيما يحويه.

ولا بدّ أن يكون مماسّاً للمتمكّن حاوياً له من جميع الجوانب، وإلاّ لم يكن مالئاً له.

وإذا كان بعداً لم يجز أن يكون عرضاً؛ لتوارد المتمكّنات عليه، ولا مادياً، وإلاّ يلزم تداخل الجواهر المادية.

فهو إمّا السطح الباطن من الجسم الحاوي، المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وإما البعد المجرّد المنطبق على مقدار الجسم بكلّيته، ولا استبعاد في وجود البعد المجرّد بعد التصديق بوجود الصور الخيالية والمنامية المعلومة بالضرورة، وأن في الوجود عالماً مقدارياً محيطاً بهذا العالم، لا كإحاطة الحاوي للمحوي، بل كإحاطة الطبيعة للجسم، والروح للبدن، كما مرّت الإشارة إليه، وسيأتي البرهان عليه، غاية الأمر أن ذلك ممّا ليس بقابل للإشارة الحسية، والمكان قابل لها بتبعيّة المتمكّن، ويتعيّن بتعيّنه، ولا ضير في ذلك.

وأمّا حديث امتناع التداخل فقد عرفت أن ذلك مختص بالمادّيات.

وأيضاً فإذا توهّمنا خروج الماء من الإناء - مثلاً - وعدم دخول الهواء فيه يلزم أن يكون البعد الثابت بين أطراف الإناء موجوداً.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٠.

وأيضاً فإنّ كون الجسم في المكان ليس بسطحه فقط، بل وبحجمه، فيكون كالجسم ذا أقطار ثلاثة، فهو إذن ليس إلاّ البعد.

أصل

كل جسم فله حيّز طبيعي من ربّه، يطلبه عند الخروج عنه بأقرب الطرق؛ لأنا إذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته لكان في حيّز معيّن لا محالة، وإذ لا قاسر فهو إنّما يستوجبه لذاته وطبيعته المستفادة من ربّه.

ونعني بالحيّز المكان، لكن لا بما هو مكان، بل بما هو في جهة مخصوصة، وله وضع مخصوص، من الجسم المحدد للجهات، مع ترتيب بين أجزاء العالم، فإنّ المكان بما هو مكان ليس طبيعياً لجسم من الأجسام أصلاً، سواء كان بعداً مجرداً، أو سطحاً.

أما على الأوّل؛ فلتشابه أجزائه في الهيئة والحقيقة، كما يشهد به النظر الصحيح، فلا اختصاص لبعض أجزائه بكونه طبيعياً لبعض الأجسام، دون بعض.

وأمّا على الثاني؛ فلأنه يلزم أن تسكن الأرض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء في أيّ موضع كان، سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم، أم لا، وأن تتحرك الأرض بطبعها لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء، واللازمان، كلاهما ظاهر البطلان، فكذا الملزوم، فالمطلوب بالطبع للأجسام إنّما هو الوضع والجهة، والمكان مطلوب بالعرض.

فالأرض - مثلاً - تطلب مكانها الّذي هي فيه؛ لأنّه تحت جميع الأمكنة، والماء يطلب أن يكون محيطاً بالأرض بكلّيّته، بشرط أن تكون الأرض على مركز العالم.

وصل

الحيّز الّذي يقتضيه الجسم بطبعه ويكون فيه عند عدم القواسر، يكون واحداً لا محالة؛ لاستحالة كون الجسم الواحد في المكانين، فالحيّز الطبيعي لكلّ جسم واحد.

وأيضاً كلّ جسم له طبيعة واحدة، وهو ظاهر. والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئاً مختلفاً.

وأيضاً لو كان لجسم واحد حيّزان طبيعيّان، فإذا حصل في أحدهما، فإما أن يطلب الآخر، أو لا، فإن طلبه لم يكن ما حصل فيه طبيعياً؛ لأنّه يهرب منه. وإن لم يطلبه لم يكن هو طبيعياً؛ لأنّ الحيّز الطبيعي ما يطلبه الجسم عند الخروج منه.

وصل

وكذلك الحيّز الواحد لا تقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعاً؛ وذلك لأنّ اقتضاء الطبيعة لحيّز ما إنّما هو بواسطة ما اقتضتها من لوازمها الخاصة، كالحرارة للنار، والبرودة للأرض.

فعلى هذا إن اقتضت طبيعة أخرى ذلك الحيّز بعينه، فإما أن يشاركها في تلك اللوازم، فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة، بل هما فردان من نوع واحد، وإلاّ فالثانية غير مقتضية لذلك الحيّز: لعدم اقترانها باللوحق الذاتية الّتي لها دخل في اقتضاء ذلك الحّيز.

وصل

لما كانت طبيعة الأجزاء هي بعينها طبيعة الكل، فكما أن الطبيعة في الكلّ تقتضي أن تكون على وضع خاصّ بالنسبة إلى المحدد المحيط، فطبيعة الجزء في مادّته تقتضي ذلك من غير تفاوت، فتتحرك إلى تلك الجهة والحيّز، ويكون ميله الطبيعي إلى جانب كله، وإلى حيّزه، فإذا وجد بينه وبين كلّ جسم غريب شقّه وخرقه إن أمكنه حتى اتّصل لكلّه على وجه يكون حيّزه حيّز كله، فإذا اتصل بكلّه أو بقطعة أخرى من نوعه استهلكا بتعيّنهما وتشخّصهما، وحصل من المجموع أمر آخر له تعيّن مفرد، وكان المطلب واقتضاء الحيّز له من غير أن يكون لأجزائه طلب مستقل، فإنّ أفراد الطبيعة الواحدة شديدة الالتئام، بحيث يتّصل بعضها ببعض، ويصير المجموع أمراً واحداً، ويفنى كلّ منهما، ويستهلك.

وصل

ولا يجوز أن تكون حركة الجزء إلى مكان الكلّ بالقسر، إمّا يجذب ممّا يتحرك إليه، أو يدفع ممّا يتحرك منه، لا بالطبع؛ وذلك لأنّ الكبير من أجزاء العناصر يتحرك إلى أمكنتها أسرع من الصغير، كما يشهد به الوجود.

ولو كانت حركته بالقسر لكانت أبطأ؛ لأنّ الأكبر يكون أشدّ ميلاً، وأقلّ مطاوعة للقاسر.

وصل

وكما لا يكون لجزء البسيط مكان إلاّ بعد حصول الجزئية والقسمة لذلك البسيط، بل موقع التجزئة في المتمكن هو موقع التجزئة في المكان، فمكان الجزء ليس أمراً خارجاً عن مكان الكلّ، فلذلك لا يكون للمركّب مكان إلاّ بعد حصول التركيب، والتركيب أمر يعرض بعد الإبداع، ولو بعديّة بالطبع.

فلو كان للمركّب مكان حالة الإبداع يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمّة، ولو قبلية بالطبع، ومن اقتضائه الحصول فيه، يلزم وجود الخلاء بعد التركيب ها هنا.

ثم إن التركيب حيث لا يقتضي زيادة في التجسّم فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسائط، فأمكنة المركّبات هي أمكنة البسائط بعينها، وكما أنّ حيّز البسيط واحد لا غير، فكذلك المركّب حيّزه ليس إلاّ واحداً، لأنّ حيّزه ما يقتضيه الغالب من أجزائه إن كان فيه

غالب ميلاً[١]، إمّا مطلقاً، أو بحسب جهة الحيّز، أو بحسب فعل صورته النوعية المناسب لفعل الغالب من أجزائه، أو ما اتفق وجود فيه إذا تساوت الميول فيه، وتجاذبت إن أمكن وجود مثل هذا الجسم.

أصل

إذا ثبت أن الحيّز هو المكان من حيث الجهة المخصوصة والوضع المخصوص، فما لا وضع له ولا جهة بالنسبة إلى شيء ما لا خلاء ولا ملاء، فلا حيّز له.

وقد دريت أن الأبعاد والجهات متناهية، فإذا أخذ مجموع ما في العالم من الأحياز والمتحيّزات كلها بما هي شيء واحد مسمّىً باسم واحد، فلم يبق شيء خارجاً منه، خروجاً وضعياً حتى يكون حيّزاً للمجموع، أو يكون للمجموع وضع وجهة بالنسبة إليه، وإلاّ لم يكن المجموع مجموعاً، فلا حيّز للعالم جميعاً، كما لا زمان له جميعاً.

وكما لا عدد لجميع الأعداد والمعدودات من جنسها؛ وذلك لأنها إذا فرضها الذهن بحيث لا يشذّ عنها عدد ولا معدود، لا يكون بهذا الاعتبار مقسوماً أبداً، ولا عادّاً، ولا معدوداً، فكذلك حكم مجموع الأجسام والكميّات المتحيّزة إذا أخذت بأجمعها كأنها شيء واحد، فلا يخرج عنه جسم، ولا مقدار، فلم يكن منقسماً بوجه من الوجوه، فيكون حكمه حكم النقطة، بل أرفع منها عن التحيّز، لكونها ذات وضع بوجه، بخلافه.

ومن هنا يظهر أن الدار الآخرة ليست من جنس هذه الدار، بل لها نشأة ثانية داخل حجب السماوات والأرض، كما يأتي تحقيقها.



(١) هكذا في المخطوطة.

في أصول النشآت، وكيفية نشوء الآخرة من الأولى ووجوه الفرق بينهما

- ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾(١)

□□

أصل

العوالم كثيرة، لا يعلم عددها إلاّ ربّ العالمين، وأصولها ترجع إلى نشآت ثلاث:

عقلية روحانية، تسمى بعالم الغيب والجبروت، وأصحابها السابقون ﴿أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴿١٢﴾﴾(٢).

وخيالية مثالية، تسمى بعالم البرزخ والملكوت، وأصحابها أصحاب اليمين ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾﴾(٣).

وحسّية جسمانية، تسمى بعالم الشهادة والملك، وأصحابها أصحاب الشمال ﴿فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿٤٢﴾ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ﴿٤٣﴾﴾(٤)، وهؤلاء إنما يتعذّبون في دار أخرى هي من جنس النشأتين الأوليين، خلقت بالعرض لا بالذات، كما يأتي تحقيقه، بخلاف الأولين فإنّ السابقين يتنعّمون أينما كانوا، وأصحاب اليمين يتنعّمون في دارهم المختصة بهم.

وقد يطلق الغيب والملكوت على ما يشمل الأوليين، والجبروت على صفات الله وأسمائه، ويفيد الملكوت بالأعلى والأسفل.

ولتفصّل هذا الإجمال تفصيلاً بليغاً، ثمّ لنبرهن على النشآت، ومن الله التأييد.

وصل

أما النشأة العقلية فهي نشأة الحياة الحقيقية، والبقاء الأبدي، والخير المحضّ، والنور الصرف، والظهور التام، والإدراك البحت، أهلها كلهم علماء حضور بعضهم لدى بعض ﴿في

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٨٥.

(٢) سورة الواقعة، الآيتان: ١١ و١٢.

(٣) سورة الواقعة، الآيتان: ٢٨ و٢٩.

(٤) سورة الوقعة، الآيتان: ٤٢ و ٤٣.

﴿مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ﴾[١]، ينظر إليهم، وينظرون إليه، بعيون القلب، وهم الملائكة المقرّبون، وأهل السعادة الحقيقية الكاملة، من الناس ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَـٰٓئِكَ رَفِيقًا﴾[٢]، لا غيبة هناك، ولا فقد أصلاً بوجه من الوجوه، وهي نشأة وحدانية لكلّ ما له ماهية نوعية، وفيها ترجع الأشياء كلها إلى وجود تام كاملي، لا كثرة فيه، ولا تغيّر، كما قال الصادق عليه السلام في شأن الأئمة عليهم السلام: «**علمنا واحد، وفضلنا واحد، ونحن شيء واحد**»[٣].

وقال: «**وكلّنا واحد عند الله**»[٤].

وهذه النشأة لغاية شرفها ونقائها وعلوّها وبعدها عن إقليم نفوسنا المتعلّقة بالاجرام، لم يتيسّر لنا في هذا العالم أن نشاهدها مشاهدة تامة نورية، ونراها رؤية كاملة عقلية، لا لحجاب بيننا وبينها، أو منع من جهتها، بل لقصور نفوسنا وعجزها، وضعف إدراكها، وذلك لأنّ الإدراك التام - كما دريت - لا يحصل إلاّ باتّحاد المدرك بالمدرك، فما دام لم يحصل لنفوسنا الاتّحاد بتلك الموجودات، فلا جرم إنّما نشاهدها مشاهدة ضعيفة، مثل من أبصر شخصاً من بعد، أو في هواء مُغبر، فيحتمل عنده أشياء كثيرة، فكذلك تلك الصور تحتمل عندنا الكلية، والإبهام، والاشتراك، بالنسبة إلى أشخاص هي أفعالها ومعاليها، وتتّحد معها ضرباً من الاتحاد.

وصل

وكان إلى هذه النشأة العقلية أشار سيّد العابدين عليه السلام حيث قال: «**إنّ في العرش تمثال جميع ما خلق الله، من[٥] البرّ والبحر، قال: وهذا تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾[٦]**»[٧].

وقال بعض المتألهة من الحكماء المتقدّمين: من وراء هذا العالم سماء، وأرض، وبحر، وحيوان، ونبات، وناس سماويّون، وكل من في ذلك العالم سماوي، وليس هناك شيء أرضي، والروحانيون الذين هناك ملائمون للإنس الذين هناك، لا ينفر بعضهم عن بعض، وكل واحد لا ينافر صاحبه، ولا يضادّه، بل يستريح إليه[٨].

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٥.
(٢) سورة النساء، الآية: ٦٩.
(٣) بحار الأنوار: ٢٦: ٣١٧، ح ٨٢.
(٤) غيبة النعماني: ٨٥، ح ١٦.
(٥) في المصدر «في» بدل «من».
(٦) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٧) روضة الواعظين: ١: ٤٧.
(٨) أنظر الأسفار الأربعة: ٢: ٦٤، فقد نقل بعض هذا القول عن كتاب أثولوجيا للمعلم الأوّل في الميمر الرابع.

وقال أيضاً: الأشياء الّتي هناك كلها مملوءة غنىً، وحياة كأنها حياة تغلي وتفور، وجري حياة تلك الأشياء إنّما ينبع من عين واحدة، لا كأنها حرارة واحدة، أو ريح واحدة فقط، بل كلّها كيفية واحدة، فيها كلّ طعم(١).

ونقول إنك تجد في تلك الكيفية الواحدة طعم الحلاوة والشراب، وسائر الأشياء ذوات الطعوم، وقواها، وسائر الأشياء الطيبة الروائح، وجميع الروائح، وجميع الألوان الواقعة تحت البصر، وجميع الأشياء الواقعة تحت اللمس، وجميع الأشياء الواقعة تحت السمع، أي اللحون كلها، وأصناف الإيقاع، وجميع الأشياء الواقعة تحت الحسّ، وهذه كلها موجودة في كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه؛ لأنّ تلك الكيفية حيوانية عقلية، تسع جميع الكيفيات الّتي وصفناها، ولا تضيق عن شيء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض، وينفسد بعضها ببعض، بل كلّها فيها محفوظة، كأنّ كلاً منها قائم على حدة.

وقال أيضاً: إنّ العالم الأعلى كلها ضياء؛ لأنها في الضوء الأعلى، ولذلك يرى فيها الأشياء كلها في ذات صاحبه، فصار لذلك كلها في كلّها، والكلّ في الواحد، والواحد منها هو الكل(٢).

قال: فليس موضع العين - مثلاً - في ذلك الإنسان غير موضع اليد، ولا مواضع الأعضاء كلها مختلفة، بل كلها في موضع واحد(٣).

إلى غير ذلك من كلماته في وصفها، وهي كثيرة.

وصل

وأمّا النشأة المثالية، فهي أيضاً ذات حياة وبقاء، ونورية وإدراك، إلاّ أنها دون الأولى في هذه الأحكام، ووجودها وإن كان مستقلاً مجرّداً عن مادّة الجسم، وكذا جميع مدركاتها مجرّدة عن المواد الجسمانية، قائمة بأنفسها، وبذات فاعلها، إلاّ أنها شريكة مع الأجسام في أنها ذات امتدادات وكثرة مقدارية، وإن لم تكن كثرتها كثرة موجبة للتزاحم في المكان والزمان، أو قبول القسمة، أو غيبة بعض الأجزاء عن بعض، ككثرة الأجسام فهي متوسّطة بين النشأتين.

أنظر إلى صورة زيد الحاصلة في ذهنك، وكل ما تدركه من الصور والأشباح الخيالية، وكل ما تراه في المنام فإنها كلّها من موجدات تلك النشأة، إلاّ أن أهلها قسمان: قسم خلقه الله

---

(١) الأسفار الأربعة: ٢: ٣٤١، عن كتاب أثولوجيا.

(٢) أنظر: الأسفار الأربعة: ٢: ٦٨، عن كتاب أثولوجيا.

(٣) الأسفار الأربعة: ٢: ٦٤، وج ٦: ٢٧٧، وج ٨: ٢٨٤، عن كتاب أثولوجيا، الميمر الرابع.

سبحانه على سبيل الإبداع، أو التكميل بعد التكوين، فهم قائمون بذاوتهم، باقون ببقاء بارئهم، إمّا وجوههم ناضرة، إلى ربّها ناظرة، وهم الملائكة المدبّرون في هذا العالم الجسماني، والسعداء المتوسّطون من الإنس والجنّ، الذين هم أهل النجاة، من الزهّاد والعبّاد، الذين آمنوا وعملوا الصالحات، لهم هناك جنّات تجري من تحتها الأنهار وهم فيها خالدون. وإمّا وجوههم قترة عليها غبرة، أولئك هم الكفرة الفجرة، والشياطين المكرة.

وقسم يصدر عن نفوسنا بإذن الله بإبداعنا إياه في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وهو قائم بنفوسنا قيام الفعل بالفاعل، وإنما يبقى ببقاء توجّه النفس والتفاتها إليه، واستخدامها المتخيّلة في تصويره وتثبته، فإذا أعرض عنه انعدم وزال: وذلك لأنّ الله سبحانه خلق النفس الإنسانية وأبدعها مثالاً لنفسه ذاتاً وصفة وفعلاً، مع التفاوت بين المثال والحقيقة، لتكون معرفتها مرقاة لمعرفته، فنفخ فيها من روحه، وجعل ذاتها مجرّدة عن الأكوان والأحياز والجهات، وصيّرها ذات قدرة، وعلم، وإرادة، وحياة، وسمع، وبصر، وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكته، يخلق ما يشاء ويختار ما يريد، فلها في ذاتها عالم خاصّ بها من الجواهر والأعراض المفارقة والمادية، والأفلاك والعناصر والمركّبات، وسائر الخلائق، إلاّ أنها لضعفها وبعدها عن ينبوع الوجود بوسائط وتنزّلات، وغلبة أحكام التجسّم عليها بصحبة المادّة وعلائقها، لا تترتب على أفعالها وآثارها ما دامت في هذه النشأة ما يترتب على الأشياء الخارجية، بل وجودات آثارها - حينئذ - كظلال وأشباح للوجودات الخارجية، وإن كانت الماهية بعينها محفوظة في الوجودين.

نعم من تجرّد عن جلباب البشرية، واتّصل بعالم القدس ومحل الكرامة، وكملت قوّته، فإنّه يقدر على إيجاد أمور موجودة في الخارج، مترتبة عليها الآثار، ولو كان بعد في هذه النشأة.

كما قال في الفتوحات المكية: بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها، وهذا هو الأمر العام لكلّ إنسان، والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة، ولكن لا تزال الهمة تحفظه، ولا يؤدها حفظ ما خلقه، فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلاّ أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات، وهو لا يغفل مطلقاً[١].

وصل

وإلى هذه النشأة المثالية أشير فيما نقل عن الأقدمين أن في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسّي، لا تتناهى عجائبه، ولا تحصى مدنه، من جملة تلك المدن جابلقا،

(١) الأسفار الأربعة: ١: ٢٦٦، عن فصوص الحكم لابن عربي.

وجابرصا، وهما مدينتان عظيمتان، لكلّ منهما ألف باب، لا يحصى ما فيهما من الخلائق.

وقال في الفتوحات، في الباب الثامن الّذي يذكر فيه أرض الحقيقة وما فيها من الغرائب والعجائب، قال: وفي كلّ نَفَسٍ يخلق الله فيها عوالم يسبّحون الليل والنهار لا يفترون.

وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا، إذا أبصرها العارف يشاهد نفسه فيها.

وقد أشار إلى ذلك عبد الله بن عباس فيما روي عنه في حديث، **هذه الكعبة، وإنها بيت واحد من أربعة عشر بيتاً، وإن في كلّ أرض من الأرضين السبع خلقاً مثلنا، حتّى إن فيهم ابن عباس مثلي، وصُدّقت هذه الرواية عند أهل الكشف.**

قال: وكل ما فيها حي ناطق، وهي باقية لا تفنى، ولا تتبدل، وإذا دخلها العارفون إنّما يدخلون بأرواحهم، لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا، ويتجرّدون، وفيها مدائن لا تحصى، بعضها يسمّى مدائن النور، لا يدخلها من العارفين إلاّ كلّ مصطفى مختار.

قال: وكل حديث وآية وردت عندنا فصرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض، وكل جسد يتشكّل فيه الروحاني من ملك وجن، وكل صورة يرى الإنسان فيها نفسه في النوم، فمن أجساد هذه الأرض[1].

وصل

روى محمّد بن الحسن الصفّار رحمه الله في كتاب بصائر الدرجات، بإسناده عن هشام الجواليقي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إنّ لله مدينة خلف البحر، سعتها مسيرة أربعين يوماً للشمس، فيها قوم لم يعصوا الله قط، ولا يعرفون إبليس، ولا يعلمون خلق إبليس، نلقاهم في كلّ حين فيسألونا عما يحتاجون إليه، ويسألون الدعاء فتعلّمهم، ويسألونا عن قائمنا متى يظهر، وفيهم عبادة واجتهاد شديد.

لمدينتهم أبواب ما بين المصراع إلى المصراع مائة فرسخ، لهم تقديس واجتهادشديد، لو رأيتموهم لاحتقرتم عملكم. يصلّي الرجل منهم شهراً لا يرفع رأسه من سجوده، طعامهم التسبيح، ولباسهم الورع، ووجوههم مشرقة بالنور، إذا رأوا منّا واحداً تَحَيَّوه واجتمعوا إليه، وأخذوا من أثره من الأرض يتبرّكون به، لهم دوي إذا صلّوا أشدّ من دوي الريح العاصف، فيهم جماعة لم يضعوا السلاح منذ كانوا، ينتظرون قائمنا، يدعون الله أن يريهم إياه، وعمر أحدهم ألف سنة، إذا رأيتهم رأيت الخشوع والاستكانة، وطلب ما يقرّبهم إليه، إذا احتبسنا ظنّوا أن ذلك من سخط، يتعاهدون أوقاتنا الّتي نأتيهم فيها، لا يسأمون، ولا يفترون، يتلون

---

(١) هذه عبارات متفرقة مأخوذة من عدة صفحات، أنظر: الفتوحات المكية: ١: ١٢٦ - ١٣٠.

كتاب الله كما علمناهم، وإن فيما نعلّمهم ما لو تلي على الناس لكفروا به، ولأنكروه، يسألوننا عن الشيء إذا ورد عليهم من القرآن لا يعرفونه، فإذا أخبرناهم به انشرحت صدورهم لما يسمعون منّا، وسألوا الله لنا طول البقاء، وأن لا يفقدونا، ويعلمون أنّ المنّة من الله عليهم فيما نعلمهم عظيمة، ولهم خرجة مع الإمام إذا قاموا يسبقون فيها أصحاب السلاح منهم، ويدعون الله أن يجعلهم ممن ينتصر به لدينه.

فيهم كهول وشبّان إذا رأى شابّ منهم الكهل جلس بين يديه جلسة العبد لا يقوم حتّى يأمره. لهم طريق هم أعلم به من الخلق إلى حيث يريد الإمام، فإذا أمرهم الإمام بأمر قاموا عليه أبداً حتى يكون هو الّذي يأمرهم بغيره. لو أنهم وردوا على ما بين المشرق والمغرب من الخلق لأفنوهم في ساعة واحدة، لا يختلّ الحديد فيهم، ولهم سيوف من حديد غير هذا الحديد، لو ضرب أحدهم بسيفه جبلاً لقدّه حتّى يفصله، يغزو بهم الإمام الهند، والديلم، والكَرَك، والترك، والروم، وبربر، وما بين جابرسا إلى جابلقا، وهما مدينتان، واحدة بالمشرق وأخرى بالمغرب، لا يأتون على أهل دين إلاّ دعوهم إلى الله وإلى الإسلام وإلى الإقرار بمحمد ﷺ، ومن لم يقرّ بالإسلام ولم يسلم قتلوه، حتّى لا يبقى بين المشرق والمغرب وما دون الجبل أحد إلاّ أقرّ[1].

وبإسناده عن الحسن بن علي عليه السلام، قال: إن لله مدينتين، إحداهما بالمشرق، والأخر بالمغرب، عليهما سور من حديد، وعلى كلّ مدينة منهما سبعون ألف ألف مصراع من ذهب، وفيها سبعون ألف ألف لغة، يتكلّم كلٌّ لغةً بخلاف لغة صاحبه، وأنا أعرف جميع اللغات، وما فيهما وما بينهما، وما عليهما حجة غيري، وغير الحسين أخي[2].

وبإسناده عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن علي بن الحسين، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال: إن لله بلدة خلف ا لمغرب، يقال لها: جابلقا، وفي جابلقا سبعون ألف أمّة، ليس منها أمة إلاّ مثل هذه الأمة، فما عصوا الله طرفة عين، فما يعملون من عمل ولا يقولون قولاً إلاّ الدعاء على الأولين، والبراءة منهما، والولاية لأهل بيت رسول الله ﷺ[3].

وبإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن من وراء أرضكم هذه أرضاً بيضاء، ضوؤها منها، فيها خلق يعبدون الله لا يشركون به شيئاً، يتبرأون من فلان وفلان[4].

وبإسناده عن أبي جعفر عليه السلام، قال: إن الله خلق جبلاً محيطاً بالدنيا من زبرجد خضر، وإنما خضرة السماء من خضرة ذلك الجبل، وخلق خلفه[5] خلقاً لم يفترض عليهم شيئاً ممّا

---

(١) بصائر الدرجات: ٤٩٠، ح٤، مع بعض الاختلافات اليسيرة.
(٢) بصائر الدرجات: ٤٩٣، ح١١.
(٣) بصائر الدرجات: ٤٩٠، ح١.
(٤) بصائر الدرجات: ٤٩٠، ح٢.
(٥) كلمة «خلفه» غير موجودة في المصدر.

على خلقه من صلاة، وكلّهم يلعن رجلين من هذه الأمة، وسمّاهما[١].

وبإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام **، قال: إن من وراء عين شمسكم هذه أربعين عين شمس، فيها خلق كثير، وإن من وراء قمركم أربعين قمراً، فيها خلق كثير، لا يدرون أن الله خلق آدم أم لم يخلقه، ألهموا[٢] إلهاماً لعنة فلان وفلان[٣].**

وروى محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله **في كتاب الكافي، بإسناده عن أبي حمزة الثمالي،** عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال لي ليلة وأنا عنده، ونظر إلى السماء، فقال: يابا حمزة، هذه قبة أبينا آدم عليه السلام، **وإن لله تعالى سِواها تسعاً وثلاثين قبة، فيها خلق ما عصوا الله طرفة عين[٤].**

وأمثال هذه الروايات كثير جداً، وكلها إشارة إلى موجودات النشأة المثالية، فيما أحسب، ويشبه أن يكون تثنية المدينتين الشرقي والغربي المسمّاتين بجابرسا وجابلقا، إشارة إلى ما تقدّم من هذه النشأة على النشأة الدنياوية، وما يتأخر منها عليها، كما يأتي بيان القسمين، إن شاء الله.

وإنما وصفها بالبيضاء حيث سمّاها أرضاً؛ فلأنّ نورها ذاتيّ، كما وصفها بقوله: ضوؤها منها، بخلاف هذه الأرض، ووصفها بالخضرة حيث سمّاها جبلاً؛ لأن الخضرة برزخ البياض والسواد، كما أنها برزخ بين الأرواح النورية والأجساد الظلمانية.

وكلمات العارفين المكاشفين في وصف هذه النشأة أكثر من أن تحصى، وناهيك بما في الباب الثامن من الفتوحات المكّية في ذلك[٥]، فإنّ فيه لبلاغاً.

ولعل الرجعة الّتي تكون في زمن القائم عليه السلام كما ورد من أهل البيت عليهم السلام في أخبار كثيرة إنّما تكون لأشخاص من هذا العالم، تشاهد في الحس الظاهر، والعلم عند الله.

وصل

وأمّا النشأة الحسّية، فهي نشأة الموت، والفناء، والفقد، والظلمة، و الجهل، وهي مركّبة من مادّة وصورة سائلتين زائلتين، دائمتي التغيّر والتفرقة والانقسام، لا يتعلّق بها شعور، ولا إشعار إلاّ بتبعية النشأتين الأخريين، وإنما يظهر للحس بتوسط الأعراض، وذلك أيضاً من حيث وحدتها الاتصالية.

وأمّا من حيث كثرتها المقدارية المتجزّية عند فرض القسم فكلّ من أجزائها معدوم عن الآخر، مفقود عنه، فالكلّ غائب عن الكل، معدوم عنه.

---

(١) بصائر الدرجات: ٤٩٢، ح٦.
(٢) في المخطوطة: ألهم.
(٣) بصائر الدرجات: ٤٩٠، ح٣.
(٤) الكافي: ٨: ٢٣١، ح٣٠٠.
(٥) أنظر: الفتوحات المكية: ١: ١٢٦.

وكذا كلّ ما تعلّق بها من حيث هو متعلّق بها؛ وذلك لأنها مادية، والمادية مصحوبة بالعدم والظلمة، بل هو جوهر مظلم، وهي أوّل ما ظهر من الظلام، لكونها بالقوة في ذاتها، وبما لها في أصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية، للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها، فالصور أظهرتها، فكلّ ما وجد فيها قلّت نوريّته، وضعفت الوجودية فيه، وخفيت، فاحتيج في إدراكه إلى مصادفته مجرّداً عن المادّة حتّى خلص الوجود عن العدم، فظهر ظهوراً مطلقاً.

فهذه النشأة مشوبة بالظلمة، مخلوطة بالعدم، فهي أخسّ النشآت وأضعفها، ولضعفها احتاجت إلى مهد المكان، وظئر الزمان، وأهلها الذين هم أهلها أشقياء الإنس والجن، وسائر الحيوانات، والنباتات، والجمادات، من البسائط والمركبات المحسوسة في هذا العالم الأدنى، الذين لا يكلّمهم الله، ولا ينظر إليهم أبداً، كما ورد في الحديث القدسي: «**ما نظرت إلى الأجسام مذ خلقتها**»[1].

والأشقياء وإن كانوا في النشأة المتوسطة أيضاً بأبدانهم، ولكنهم ليسوا من أهلها؛ لعدم شوقهم إليها، وتعلّقهم بها، بل إنّما تعلّقهم وركونهم وشوقهم بهذه النشأة الأدنى الأرذل؛ لأنهم رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها، فإذا فارقوها عذّبوا بفراقها، وهذا بخلاف السعداء فإنهم وإن كانوا في النشأة الفانية أيضاً بأبدانهم، ولكنهم ليسوا من أهلها؛ لعدم تعلّقهم بها، وركونهم إليها، بل إنّما شوقهم وحنينهم إلى النشأة الأخرى، ولهذا نعموا بالوصول إليها، ومفارقة هذا الأدنى.

ومن هنا ورد في الحديث: «**الدنيا سجن المؤمن وجنّة الكافر**»[2]، وتصديق هذا ما روي في نهج البلاغة، من كلام أمير ا لمؤمنين عليه السلام، في وصف الزهّاد: «**كانوا قوماً من أهل الدنيا، وليسوا من أهلها، فكانوا فيها كمن ليس منها، عملوا فيها بما يبصرون، وبادروا فيها ما يحذرون، تقلّب أبدانهم بين ظهراني أهل الآخرة، ويرون أهل الدنيا يعظمون موت أجسادهم، وهم أشدّ إعظاماً لموت قلوب أحيائهم**»[3].

وصل

وإلى هذه النشأة الفانية أشار أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال: «**إنها حُلوةٌ خُضرةٌ حُفَّت بالشهوات، وتَحَبَّبَت بالعاجلة، وراقَت بالقليل، وتحلَّت بالآمال، وتزيّنت بالغرور، لا تدومُ حبرتُها، ولا تُؤمن فجعتها، غرّارة، ضرّارة، حائلةٌ، زائلةٌ، نافدةٌ، بائدة، أكّالة، غوّالة، لا**

---

(١) لم نعثر على مصدره.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٤: ٣٦٢.

(٣) نهج البلاغة: ٣٥٢، رقم الخطبة «٢٣٠» فضل الجد.

تعدو إذا تناهت إلى أُمنية أهل الأرض والرغبة بها[١]، **أن تكون كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾**[٢]»[٣].

وقال عليه السلام: «**رنق مشربها، ردِغٌ مشرعُها، يُونق منظرُها، ويوبِق مخبرُها، غرور حائل، وضوء آفل، وظلّ زائل، وسناد مائل**»[٤].

وقال عليه السلام: «**أقرب دار من سخط الله، وأبعدها من رضوان الله**»[٥].

إلى غير ذلك ممّا ورد في كلامه، وكلام غيره من الأولياء عليه وعليهم السلام، وفي القرآن المجيد في غير موضع ﴿وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾[٦].

وصل

وهذه النشآت الثلاث متطابقة، مترتبة في الصدور، بمعنى أن كلّ موجود في هذه النشأة الدنيا من الجواهر والأعراض حتّى الحركات والسكنات والهيئات والطعوم والروائح، فله صورة في النشأة الوسطى، متقدّمة عليه في الوجود، وله حقيقة في النشأة العليا، متقدّمة على كلتيهما، بل كلّ ما في هذا العالم الأدنى من الذوات والهيئات والنسب والأشكال والترتيبات الجسمانية والنفسانية ظلال ورسوم وتمثالات لما في العالم الأعلى من الذوات الروحانية، والهيئات العقلية، والنسب المعنوية، إنّما تنزّلت وتكدّرت وتجرّبت بعدما كانت نقية صافية مقدّسة عن النقص والشين، مجرّدة عن الكدورة والرين، متعالية عن الآفة والقصور، منزّهة عن الهلاك والدثور.

ولكلّ من الثلاث طبقات متفاوتة، مترتبة، فالإنسان العقلي إنّما يفيض - مثلاً - بنوره على هذا الإنسان السفلي بوسائط مترتبة في العوالم العقلية والمثالية، كلّها أناس متفاوتو المراتب والنشآت.

وكذلك بين النار العقلية والنار السفلية نيرانات مترتبة، ولهذا ورد في الحديث: «**أنّ هذه النار غسلت بسبعين ماء، ثمّ أنزلت**»[٧]، إشارة إلى تنزّل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية، وتضعّف تأثيرها وتنقّص جوهرها على حسب كلّ نزول.

---

(١) في النهج: أمنية أهل الرغبة فيها والرضاء بها.
(٢) سورة الكهف، الآية: ٤٥.
(٣) نهج البلاغة: ١٦٤، خطبة رقم «١١١» في ذم الدنيا.
(٤) نهج البلاغة: ١٠٨، خطبة رقم «٨٣» التنفير من الدنيا.
(٥) نهج البلاغة: ٢٣٠، خطبة رقم «١٦١» النصح بالتقوى.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ١٨٥؛ وسورة الحديد، الآية: ٢٠.
(٧) ورد مضمونه في مسند زيد بن علي: ٤١٦.

ومن هنا قال بعض متألّهة الحكماء(١): إن هذه الحسايس عقول ضعيفة، وتلك العقول حسايس قويّة.

وروى الشيخ الصدوق بإسناده إلى أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال في ذكر حديث المعراج: **«أنزل الله العزيز الجبّار عليه محملاً من نور، فيه أربعون نوعاً من أنواع النور، كانت محدقة حول العرش، عرش الله، يغشي أبصار الناظرين، أمّا واحد منها فأصفر، فمن أجل ذلك اصفرّت الصفرة، وواحد منها أحمر، فمن أجل ذلك احمرّت الحمرة، وواحد منها أبيض، فمن أجل ذلك ابيضّ البياض، والباقي على قدر سائر ما خلق الله من الأنواع والألوان»**(٢).

وإلى تفاوت الطبقات أشير فيما رواه في بصائر الدرجات، بإسناده عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: **«إن الله خلق محمّداً وآل محمّد، من طينة علّيّين، وخلق قلوبهم من طينة فوق ذلك، وخلق شيعتنا من طينة دون علّيين، وخلق قلوبهم من طينة علّيين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل محمّد، وإن الله خلق عدوّ آل محمّد من طين سجّين، وخلق قلوبهم من طين أخبث من ذلك، وخلق شيعتهم من طين دون طين سجّين، وخلق قلوبهم من طين سجّين، فقلوبهم من أبدان أولئك، وكلّ قلب يحن إلى بدنه»**(٣).

وصل

فهذه هي صفات النشآت الثلاث، وبيان ماهياتها، وأمّا إنّياتها والبرهان على وجودها فنحن الآن بصدد ذلك، فنقول:

أما النشأة الدنيا فلا يفتقر إثباتها إلى بيان وبرهان: لأنها محسوسة مشاهدة، ويأتي ذكر تفاصيل ما فيها، وبيان ذلك في المقصد الثاني، إن شاء الله.

وأمّا الباقيتان، فالبرهان على وجودهما من وجوه:

منها: ما مضى ذكره: من إثبات حقيقة عقلية ثابتة لكلّ طبيعة جوهرية متجدّدة، وإثبات أجسام مثالية غير مادية، قائمة لا في محلّ.

ومنها: ما يأتي في تضاعيف ما سنتلو عليك من المباحث الآتية.

ومنها: قاعدة الإمكان الأشرف، وقد مضى برهانها، وتقريره ها هنا، على ما استفدناه من الأستاذ - دام ظلّه - في النشأة العقلية، وأجريناه في المثالية - أيضاً: - أنّ النشأة الجسمانية موجودة، كما دلّت عليه المشاهدة، والباقيتان أشرف منها، وأبعد عن علائق الظلمات، كما هو ظاهر، وهما ممكنتان، فهما - إذن - موجودتان قبلها، بناء على القاعدة، وإنّما قلنا:

(١) وهو الفيلسوف الأعظم، أنظر: الأسفار الأربعة: ٩: ٧٢.

(٢) علل الشرائع: ٢: ٣١٢.

(٣) بصائر الدرجات: ١٤، ح ٢.

إنهما ممكنتان؛ لأنّ كلّ ما له وجود في عالم الحسّ فله ماهية موجودة في الذهن، يعرض لها إمكان، فالماهية إمكانية، فالمانع لها عن الوجود العقلي والمثالي إن كانت عقلية أو مثالية، ففي الذهن أيضاً لها وجود عقلي ومثالي، وإن كان قيامها بالذات وقيام أشخاص نوعها بالمادّة، فقد تبيّن أن الوجود ممّا يجوز في أفراد نوع واحد منه الاختلاف بالحلول وعدمه، مع أن منقوض بوجودها الذهني؛ إذ لا مادّة في الذهن، وإن كان من جهة بساطة الوجود والمثالي، وتركّب الجسماني فقد تحقّق أن تمام كلّ ذي كثرة طبيعية إنّما هو بصورته؛ إذ بها يصير بالفعل، وكل ما وحدته بالفعل فكثرته بالقوة، والإنسان الطبيعي - مثلاً - أمر واحد، وجهة وحدته بصورته النفسانية بأعضائه.

وكذا الشجر شجر بصورته النباتية، حتى لو فرضت صورته النباتية قائمة بذاتها، مجردة عن أجزائه وعناصره، لكانت نباتاً عقلياً، أو مثالياً.

وكذا الياقوت والمرجان والذهب وغيرها من الموجودات، فتلك الأجزاء المقدارية أجزاء لمقاديرها، لا لحقائقها، فالحقائق بسيطة أينما وجدت، بل لنا أن نقول: إن وجودها الذهني على هذين الوجهين هو بعينه وجود خارجي لهما أيضاً، كما أشرنا إليه من أن المعقولات ذوات نورية مستقلّة تشاهدها النفس مشاهدة ضعيفة، ومحكي عنها حكاية ما، وأن الخيالات تبدعها النفس في ذاتها وعالمها، وعالمها عالم مستقل، كما يأتي بيانه.

وصل

وممّا يدلّ على النشأة المثالية، ما أفاد صاحب الإشراق: من دلالة المنامات والكهانات الصادقة، فإنّ صاحبها لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقاً، فإنّ عجزه ظاهر، وعجز نوعه، والنائم ليس في قواه قدرة ذلك، ولا لنفسه، وإلاّ لكان في اليقظة أقدر على إبداعه، ثمّ إن كان يخترع بنفسه علمه بما سيقع فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه، ليخترع جرماً على وفاته، وهذا محال، مع أن الإنسان يعرف بالضرورة في الجملة أن الاعلام من شيء آخر، فلا محالة هذه الأمور ثابتة في عالم آخر أعلى.

وصل

وليعلم أن أهل كلّ نشأة من هذه النشآت الثلاث، إنّما يدرك الموجودات الّتي فيها على سبيل المشاهدة والعيان، ويدرك الصور الّتي هي في إحدى النشأتين الأخريين على سبيل الحكاية والاستخبار، بالعبارة والبيان، فشهادة كلّ نشأة غيب في الآخر، وعيانه علم وخبر في غيره، وظاهره باطن، وتنزيله تأويل، ولكلّ معنىً أو صورة ظهور وأثر في واحدة منها غير ظهوره وأثره في صاحبتيها.

ألا ترى أن صورة الجسم الرطب، كالماء، متى فعلت في مادّة جسم قابل للرطوبة من هذه

النشأة كيف قبلتها فصار رطباً مثله، ومتى فعلت في مادّة أخرى من نشأة أخرى، كالقوة الحسّية، أو الخيالية، اللّتين هما من عالم الملكوت، لم يقبل مثل الأولى، ولم تصر رطبة مثلها، بل قبلت مثالها، فلها أثر في نشأة غير أثرها في أخرى.

وكذلك إذا فعلت في النفس الناطقة، باعتبار قوّتها العاقلة، الّتي هي من عالم الجبروت، فإنّ أثرها هناك صورة عقلية كلّية.

فانظر حكم تفاوت النشآت، وقس عليه حال كلّ ماهية بحسب تخالف أنحاء الوجودات، وإن شئت فانظر إلى النفس الناطقة الإنسانية الّتي هي من النشأة العليا، أو الوسطى، كيف ظهرت في النشأة الدنيا بصورة البدن، وإلى العلم، وهو معنىً عقلي، وجوهر روحاني، تتقوى به النفس، وإنما تحصل بعد حذف الزوائد والاختلافات عما يدركه الحسّ من أشخاص النوع، وبقاء صورة غير مختلفة، بل لبّ خالص سائغ نيله للعقل الإنساني، كيف يظهر في المنام وهو نشأة خيالية بصورة اللبن الّذي هو غذاء لطيف لذيد سائغ شرابه للبدن، وإنما يحصل بعد حذف الاختلافات من الأغذية، وحصول صورة وحدانية غير مختلفة بين فرث ودم، والبدن مثال للنفس، ونسبة اللبن إليه نسبة العلم إليها.

وعلى هذا فقس، بل بعض الموجودات ليس معقوله مطلقاً لمحسوسه، أو متخيّلة أصلاً؛ وذلك مثل الزمان والحركة والدائرة والثخن وأمثال ذلك، فإنّ هذه ليس لها حظّ من الوجود العقلي؛ إذ كلّ معقول كلّي لا يكون ممتدّاً متقدراً، فالمعقول من المقدار ليس مقداراً في الحقيقة، بل شيئاً آخر مناسباً له، فإذا أراد الله سبحانه إظهار ما لا صورة لنوعه في هذا العالم في الصور الحسّية شكّله بأشكال المحسوسات بالمناسبات الّتي بينها وبينه، على قدر استعداد ما له التشكّل، وفي هذا سرّ متشابهات الكتاب والسنّة، كما أشرنا إليه في صدر الكتاب.

وصل

كل واحدة من النشأتين العلياوين تنقسم إلى ما يتقدّم على النشأة الدنياوية، وإلى ما يتأخّر عنها؛ وذلك لأنّ النشآت كلها إنّما نشأت من تنزّلات الوجود ومعارجه، كما أشرنا إليه فيما سلف، وحركات الوجود نزولاً كحركاته صعوداً، على التعاكس بين السلسلتين، وكل مرتبة من إحداهما غير نظيرتها من الأخرى وجوداً، وإن كانت عينها مرتبة وحقيقة، وإلاّ لزم تحصيل الحاصل، وهو محال.

ومن هنا قيل: إن الله لا يتجلّى في صورة مرّتين، وستعرف معنى التجلّي.

وقد شبّهوا هاتين السلسلتين بقوسي الدائرة؛ إشعاراً بأن الحركة الثانية رجوعية انعطافية، لا استقامية، فالمتقدّمة منهما على الدنيا هي الجنة الّتي خرج عنها أبونا آدم وزوجه، لخطيئتهما، وهي موطن العهد، ومنشأ أخذ الميثاق من الذرّية، ومحل الملائكة المقرّبين،

والمدبّرين، كلاً في مقامهم، وهي المسامة على اختلاف نوعيها بالجبروت والملكوت، وقد يسميّان، أو الأوّل منهما، بعالم الأرواح، والمتأخّرة منهما عن الدنيا هي الجنة الّتي وعد المتّقون، والنار الّتي أعدّت للكافرين، ومنشأ من صور الأعمال، ونتيجة الأفعال السابقة في الدنيا، وهي موطن السعداء، ومقرّ الأشقياء، وتسمى بدار الآخرة، والأخرى والعقبى، والجنة المأوى، ولظى، ودار الجزاء، ودار القرار.

وقد تخصّص دار الجزاء بالملكوت، ودار القرار بالجبروت، والأربع تسمى باليمين، كما تسمى الدنيا بالشمال؛ لقوّتها وشرفها عليها، وقد تسمى الأربع، أو العقلية منها، بعالم الأمر، كما تسمى الدنيا بعالم الخلق؛ لأنها وجدت بأمركن، بلا استعداد مادّة، والدنيا متقدّرة بالمساحة، فإنّ الخلق بمعنى التقدير.

وصل

كل واحدة من النشآت الثلاث كأنها حيوان واحد برأسها، لها جهة وحدة وتمامية، قال الله سبحانه: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ﴾(١)، وقال: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾(٢).

وكذلك مجموع الثلاث من حيث المجموع، كأنه حيوان واحد، له نفس واحدة، هي النشأة العقلية، وقلب هو النشأة الخيالية، وبدن هو النشأة الجسمانية، قال الله سبحانه: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾(٣).

قال صاحب الفتوحات: العالم صورة الحق، وهو روح العالم المدبّر له، فهو الإنسان الكبير(٤).

وأنت يمكنك أن تعرف هذا وتصدّق به بعد تدبّرك فيما مضى من الأصول واطّلاعك على ما سيأتي من المعارف، ويعينك على ذلك ما أشرنا إليه من وحدة العقل، وأنها كلها لفرط الفعلية والكمال كأنها شيء واحد، اختلفت أفاعيله، كما أن المواد كلها لفرط القوّة والانفعال كأنّها شيء واحد، اختلفت انفعالاته، وأن العقل الأوّل مشتمل على الجميع، بل هو عين الكلّ؛ لما دريت من التحقيقات الّتي أسلفناها، أنّ الفصل الأخير لكلّ مركّب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع المعاني الّتي توجد في المركّب مجتمعة، وفي الأنواع الّتي هي دونه متفرّقة، وأن كلّ وجود عال فهو تمام الوجود السافل، ولغي ذلك من البيانات الّتي ستطلع عليها.

ومن هنا قال بعض متألّهة الحكماء: الأشياء كلّها من العقل، والعقل هو الأشياء، وإنما

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٠.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦٤.
(٣) سورة لقمان، الآية: ٢٨.
(٤) فصوص الحكم: ١١١.

صار العقل هو جميع الأشياء؛ لأنّ فيه جميع صفات الأشياء، وليس فيه صفة إلاّ وهي تفعل شيئاً ممّا يليق بها؛ وذلك أنّه ليس في العقل شيء إلاّ وهو مطابق لكون شيء آخر[١].

روى في بصائر الدرجات بإسناده عن سعد، عن الإمام الباقر عليه السلام، أنّه قال في حديث له أجراه - إلى أن قال -: «**ومن يكتب الله له رضوانه الأكبر يجمع بينه وبين إبراهيم ومحمّد والمرسلين في دار الجلال، قال؛ فقلت: وما دار الجلال؟ فقال: نحن الدار، وذلك قول الله: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[٢]، فنحن العاقبة، يا سعد، وأمّا مودّتنا للمتّقين، فقال الله تبارك وتعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[٣]، فنحن جلال الله وكرامته الّتي أكرم الله تبارك وتعالى العباد بطاعتنا**»[٤].

أقول: هذا الحديث من مكنون العلم، وإنما ينكشف النقاب عنه حق الانكشاف في مباحث الإنسان بما هو إنسان، من المقصد الآتي، إن شاء الله.

وصل

لا مكان لشيء من النشآت إذا أخذ كلّ واحد منها بتمامها شيئاً واحداً، مسمّىً باسم واحد، كما يومي إليها إطلاق لفظة الدار عليها، فإنّ الدار هي المكان، والمكان لا مكان له، كما هو ظاهر.

وأمّا إذا أخذت من حيث أبعاضها، فالنشأة الحسّية لها أمكنة من هذه الحيثية، كما هو معلوم، وقد مرّ تحقيق معنى المكان فيها، وأن مجموعها كيف صار بلا مكان.

وأمّا الباقيتان فليس لأبعاضهما أمكنة حقيقية، كما ليست لمجموعهما، إلاّ أن لكلّ منهما - كلاّ، أو بعضاً - أمكنة نسبية، ومظاهر جزئية يظهر فيها باعتبار بعض صفاتها ورقائقها لبعض المدارك في بعض الأمكنة، وفي بعض الأوقات بأسباب وشرائط مخصوصة.

أما أمكنتها النسبية فكما يقال: إنّ النشأة العقلية فوق النشأة المثالية، أو محيطة بها، والمثالية فوق الحسّية أو محيطة بها، لا كإحاطة الحقّة بالدرر، بل كإحاطة الروح بالجسم، أو يقال: الجنة فوق السماء السابعة، والنار تحت الأرض السفلى، أو يقال: إنّ مقعّر أرض الجنة هو سقف النار، أو نحو ذلك.

وأمّا مظاهرهما الجزئية فكما ورد في الحديث النبوي: «**إن ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة**»[٥]. وذلك بالقياس إلى كشفه عليه السلام وشهوده إيّاها هناك، فإنّ بعض المواضع

---

(١) الشواهد: ١٥٣، عن كتاب أثولوجيا.
(٢) سورة القصص، الآية: ٨٣.
(٣) سورة الرحمن، الآية: ٧٨.
(٤) بصائر الدرجات: ٣١١، ح١٢ باختلاف يسير.
(٥) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٥٦٨، ح ٣١٥٨.

بمنزلة المرائي المجلوّة الّتي تشاهد فيها الصور لمن قابلها ضرباً من المقابلة، ولا يستحيل أن يكون ذلك في أمكنة متعددة في حل واحد، ولا في أمكنة ضيّقة جداً؛ لأنّ حكم الإنشاء النسبي لا ينافي هذا، فإنّ الشيء الواحد في حالة واحدة يمكن أن ينسب إلى أمور متخالفة، باعتبار وجوده الإضافي، دون الحقيقي.

ويمكن أن يجامع ضدّه من هذه الحيثية؛ إذ المتضادان لا يكونان متضادّين من جميع جهاتهما واعتباراتهما، بل بحسب البعض، كالنار والماء، فإنهما لا يتضادّان من كلّ الوجوه، بل يتوافقان - مثلاً - في كونهما موجودين في العقل، ونحو ذلك؛ ولهذا لم يمتنع اجتماعهما فيه، وتحققهما معاً، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارًا﴾[1]، كذا أفاد أستاذنا، مدّ ظلّه[2].

وبهذا التحقيق تتلائم الأخبار الواردة في تعيين الأمكنة للجنّة والنار على كثرتها واختلافاتها، وقد ذكرنا نبذاً منها في كتاب علم اليقين، مع تفاصيل ما في النشأة الآخرة، والآن فلنبيّن كيفية نشوء الآخرة من الأولى، ووجوه الفرق بينهما، وبالله التوفيق.

أصل

الآخرة: إمّا جنة، أو نار.

والجنة جنّتان: جنّة معقولة للمقربين، وهو العالم العقلي بما هو متأخّر عن هذه النشأة الدنياوية، أعني ما يحصل منه في سلسلة العود، وهي إنّما تنشأ من العلوم الحقة، والمعارف اليقينة، فإنّ المعرفة في هذه الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة، واللذّة الكاملة موقوفة على المشاهدة، فإنّ الوجود لذيذ، وكماله ألذّ، فالمعارف الّتي هي مقتضى طباع القوّة العاقلة، من العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله، إذا صارت مشاهدة للنفس كانت لها لذّة لا يدرك الوصف كنهها؛ ولهذا ورد في الحديث: «**لا عيش إلا عيش الآخرة**»[3].

وجنّة محسوسة لأصحاب اليمين، وهو العالم الخيالي، بما هو متأخّر أيضاً، فإنّ الخيال في الآخرة يصير عين الحسّ الظاهري، ويتّحد به، وهي إنّما تنشأ من الأخلاق الفاضلة، والأعمال الصالحة، بإبداع النفس الصور الملذّة، من الحور والقصور والغلمان واللؤلؤ والمرجان، في عالمها وصقعها.

وقد دريت أن للنفس اقتداراً على ذلك، ولكنها ما دامت في هذه النشأة لا تترتب عليها

---

(١) سورة نوح، الآية: ٢٥.

(٢) أنظر: المبدأ والمعاد: ٤٤٧.

(٣) تفسير القمّي: ٢: ١٧٧.

آثارها: لضعفها واشتغالها بالمحسوسات، فإذا قويت وصفت وزالت الشواغل وانحصرت القوى كلها في قوّة واحدة، وهي المتخيّلة، وصارت عينها باصرة للنفس، وقدرة فعّالة، وانقلب العلم مشاهدة، فلا يخطر بالبال شيء تميل إليه النفس إلاّ ويوجد في الحال بإذن الله، أي يوجد بحيث تراه رؤية عيان، وتحسّ به إحساساً قوياً، لا أقوى منه.

وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «**إنّ في الجنة سوقاً يباع فيه الصور**»(١)، والسوق عبارة عن اللطف الإلهي الّذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة، ونيلها بالحس.

وفي الحديث القدسي: «**يا بن آدم، خلقتك للبقاء وأنا حيّ لا أموت، أطعني فيما أمرتك به، وأنته عمّا نيهتك به، أجعلك مثلي، حيّاً لا تموت، أنا الّذي أقول لشيء كن فيكون، أطعني فيما أمرتك به أجعلك مثلي، إذا قلت لشيء كن فيكون**»(٢).

وفي حديث آخر، قال ﷺ: «**فلا يقول أحد من أهل الجنة لشيء كن إلاّ ويكون**»(٣).

وكذلك النار ناران: نار معقولة، تطّلع على الأفئدة، للمنافقين والمتكبّرين والمكذّبين.

ونار محسوسة تحرق الأبدان، أعدّت للكافرين.

وكلتاهما إنّما تكونان في العالم المتوسّط، إحداهما - وهي المعقولة - إنّما تنشأ فيه بتبعيّة عالم العقل، بسبب فقدان معارفه ولذّاته، بعد إدراكها، والشوق إليها، فإنّ العقل وإن لم يتألّم حيث لا حظّ له من الشقاء، وليس من دار الشقاء، إلاّ من اشتاق إليه، وحرم الوصول، يسمى ألمه: ألماً عقلياً، مشاكلة للذّة العقلية، ومقابلة لها؛ إذ الألم يرجع في الحقيقة إلى العدم، كما دريت، والعدم إنّما يعرف ويمتاز بالوجود.

والنار الأخرى - وهي المحسوسة - إنّما تنشأ بوسيلة هذه النشأة الدنياوية، بسبب فقدان متاعها بعد حصول الإلف له، والتعلّق به، والإخلاد إليه، وارتكاب الأعمال السيّئة، والأخلاق الرديّة، فإنّ النفس بسبب ذلك تنشيء في عالمها صوراً مؤذية مناسبة لها، من الحيّات والعقارب والسموم واليحموم، وغيرها، فتتأذّى بها، ولا تقدر على عدم إنشائها، كما أنها إذا أصابتها مصيبة في الدنيا فكلّما تخطر ببالها اغتمّت وتأذّت، ولا يمكنها أن لا تخطرها، ولكنها في الدنيا تغفل عنها أحياناً بسب الشواغل، بخلاف الآخرة فإنها لا تنفكّ عنها؛ لعدم الشاغل، وصفاء المحلّ، وقوّته، وصيرورة القوى كلّها قوّة واحدة، كما بيّناه.

---

(١) جامع الأخبار: ١٧٣، وفيه: «إن في الجنة سوقاً ما فيها شرى ولا بيع إلاّ الصور من الرجال والنساء...».

(٢) عدة الداعي ونجاح الساعي: ٢٩١، بمضمونه.

(٣) ذكره في الفتوحات المكية: ٣: ٢٩٥.

وصل

كلّ من الجنة والنار - المحسوستين - عالم مقداريّ صوري، إحداهما صورة رحمة الله، والأخرى صورة غضبه.

قال أستاذنا - مدّ ظلّه -: إنّ جهنّم ليست بدار حقيقته متأصّلة، لأنها صورة غضب الله، كما أن الجنّة صورة رحمة الله، وقد ثبت أن رحمة الله ذاتية وسعت كلّ شيء. والغضب عارضيّ، وكذا الخيرات صادرة بالذات، والشرور واقعة بالعرض، فعلى هذا لا بدّ أن تكون الجنة موجودة بالذات، والنار مقدّرة بالتبع[١].

وقال أيضاً: إن جهنّم من سنخ الدنيا، وأصلها، فمادّتها هي تعلّق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا، وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة، والأعدام، والنقائص، فإنّ الأعدام والنقائص وإن كانت من حيث هي أمور سلبية غير مؤثرة، ولا معذّبة، إلاّ أن صورها الحضورية، وحصولها الخارجية، ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها، وهي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء.

ألا ترى أن تفرّق الاتّصال مع أنّه أمر عدمي؛ لأنّه عبارة عن زوال الاتصال عمّا من شأنه الاتصال ففيه غاية الألم للحسّ اللامس به؛ لأنّه عدم محسوس، مشهود للنفس، وإذا كان العدم موجوداً كان شراً حقيقياً، ويكون إدراكه اللمسي إدراك أمر مناف، حاصل بنفسه للمدرك؛ لأنّ العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي، والمعلوم بهذا العلم إذا كان عدماً خارجياً كان ذلك العدم - مع كونه عدماً - أمراً موجوداً، فيكون شراً حقيقياً، ففيه غاية الألم، ونهاية الشرّية[٢].

قال: فصورة جهنّم في الآخرة هي صورة الآلام الّتي هي أعدام ونقائص حاصلة للنفس، فالنفوس الشقية ما دامت على فطرة تدرك بها النقائص والأعدام الموصوفة بها الّتي من شأنها تلك النفوس أن تتّصف بمقابلاتها تكون لها آلام شديدة بحسبها، فتلك الآلام باقية فيها إلى أن يزول عنها إدراكها، إمّا بتبدّل فطرتها إلى فطرة أدنى وأخسّ من تلك الفطرة، أو بزوال تلك النقائص والأعدام، بحصول مقابلاتها، من جهة ارتفاع حال تلك النفوس، وقوّة كمالاتها، واشتغالها بإدراك أمور عالية كانت تعتقدها من قبل، وصارت ذاهلة عنها، ممنوعة عن إدراكها؛ لانصراف توجّهها عنها إلى تلك الشواغل الحسّية، فعلى التقديرين يزول العذاب، وتحصل الراحة.

والحاصل: أنّ جهنّم هي صورة الدنيا من حيث هي دنيا حالّة في موضوع النفس يوم

---

(١) الأسفار الأربعة: ٩: ٣٤٥.

(٢) الأسفار الأربعة: ٩: ٣٦٢ و ٣٦٣.

القيامة، فتلك الصورة الجحيمية مشتملة على جميع ما في السماء والأرض من حيث نقائصها وشرورها، لا من حيث كمالاتها وخيراتها، فإنها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة، فالنفس ما دامت في هذا العالم تدرك الموجودات العالمية بهذه الحواسّ البدنية، وكل ما يدرك بهذه الحواس يكون مخلوطاً غير متميّز حقّه من باطله، وصحيحه من فاسده، فترى الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض على صورة مخلوطة، مشتبهة، فتزعم أن لها بقاء وثباتاً، وأن ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة، وأنها ذاتية لتلك الأجرام، قائمة بها، لا بغيرها، وأن السماء والأرض كلّ منهما على هذه الهيئة الّتي يدركها الحس، من البقاء ولاثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب، فإذا جاء يوم القيامة تبدّلت هذه الأشياء غيرها، وانفصل ما لها عمّا ليس لها، وامتاز حقّها من باطلها، ونورها العرضي من ظلمتها الأصلية، وخبيثها من الطيّب، كما قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾[١].

فصورة جهنّم عبارة عن الحقيقة الأصلية لهذا العالم، متميّزة عما هو خارج عنها من الخيرات والكمالات، فإذا قامت القيامة واستقرّت كلّ طائفة في دارها، رجعت كلّ صورة إلى حقيقتها، فيكون الحكم في أهل الجنة بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في النشأة الآخرة، ويكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في مادّة هذا العالم الّذي أودع الله في حركات الأفلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة، أنوارها، فهي كواكب لكنّها مطموسة الأنوار في القيامة، وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور؛ لأنّ أنوارها مستفادة من مبادئها الأصلية، فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادىء، لا بهذه الأجرام[٢].

روى علي بن إبراهيم في تفسيره، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، أنه قال: «**إنّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله، يجريان بأمره، مطيعان له، ضوؤهما من نور عرشه، وحرّهما من جهنّم، وإذا كانت القيامة عاد إلى العرش نورهما، وعاد إلى النار حرّهما، فلا يكون شمس، ولا قمر**»[٣].

وقال في الباب الستّين من الفتوحات: يقرب حكم النار من حكم الدنيا، فليس بعذاب خالص، ولا بنعيم خالص، ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾[٤]، [إلى أن قال:] وسبب ذلك أنّه بقي ما أودع الله عليم في الأفلاك وحركات الكواكب من الأمر الإلهي، وتغيّر منه على قدر ما تغيّر من صور الأفلاك بالتبديل، ومن صور الكواكب بالطمس والانتثار، فاختلف حكمها بزيادة ونقص[٥]، وغير ذلك.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٧٩.
(٢) الأسفار الأربعة: ٩: ٣٦٣و ٣٦٤.
(٣) تفسير القمّي: ٢: ٣٤٣.
(٤) سورة طه، الآية: ٧٤.
(٥) الفتوحات المكية: ١: ٢٩٤.

وقال في معرفة جهنم: إعلم - عصمنا الله وإيّاك - أنّ جهنم من أعظم المخلوقات، وهي سجن الله في الآخرة، وسميت جهنم لبعد قعرها، يقال: بئر جهنام، إذا كانت بعيدة القعر، وهي ت حوي على حرور وزمهرير، ففيها البرد على أقصى درجاته، والحر على أقصر درجاته، وبين أعلاها وقعرها خمس وسبعون إلى مائة من السنين. واختلف الناس فيها، هل خلقت بعد، أو لم تخلق؟ والخلاف مشهور فيها.

[إلى أن قال]: وكذلك اختلفوا في الجنة، وأمّا عندنا وعند أصحابنا أهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين. أما قولنا: مخلوقتان، فكرجل يبني داراً، فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة، فيقال؛ هي دار، فإذا دخلتها لم ترَ إلاّ سُوراً دائراً على فضاء وساحة، ثمّ بعد ذلك ينشيء بيوتها على أغراض الساكنين فيها، من بيوت، وغرف، وسرادق، ومسالك، ومخازن، وما ينبغي أن يكون فيها. [إلى أن قال]: وفي دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بني آدم والأحجار المتخذة آلهة والجنّ لهبها.

قال تعالى: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ (١)، وقال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾(٢)، وقال: ﴿فَكُبْكِبُواْ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ﴿٩٥﴾﴾(٣).

وتحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجنّ والإنس، الذين يدخلونها، وقد خلقها الله تعالى من صفة الغضب، وجميع ما يخلق فيها من الآلام والمحن الّتي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي، ولا يكون ذلك إلاّ عند دخول الخلق فيها متى دخلوها، وأمّا إذا لم يكن فيها أحد من أهلها فلا ألم في نفسها، ولا في نفس ملائكتها، بل هي ومن فيها من ز بانيتها في رحمة الله، منغمسون ملتذون، يسبّحون لا يفترون، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَطْغَوْاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى ۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾(٤)، فإنّ الغضب ها هنا هو عين الألم.

فمن لا معرفة له ممن يدّعي طريقتنا ويريد أن يأخذ الأمر من التمثيل والمناسبة فيقول: إنّ جهنم مخلوقة من القهر الإلهي، و إن الاسم القاهر هو المتجلّي، ولو كان الأمر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلّط على الجبابرة، ولم يمكن لها أن تقول: ﴿هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾(٥)، ولا أن تقول: اكل بعضي بعضاً، فبنزول الحقّ إليها برحمته الّتي وسعت كلّ شيء. وسع لها المجال في الدعوى والتسلّط على الجبابرة والمتكبرين، فالناس غالطون في شأن خلقها.

ومن أعجب ما روينا عن رسول الله ﷺ أنّه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٤؛ وسورة التحريم، الآية: ٦.
(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٩٨.
(٣) سورة الشعراء، الآيتان: ٩٤ و ٩٥.
(٤) سورة طه، الآية: ٨١.
(٥) سورة ق ، الآية: ٣٠:

هدّة عظيمة، فارتاعوا، فقال ﷺ: تعرفون ما هذه الهدّة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: حجر ألقي من أعلى جهنّم منذ سبعين سنة، الآن وصل إلى قعرها، فكان وصله إلى قعرها وسقوطه فيها هذه الهدّة، فما فرغ من كلامه ﷺ إلاّ والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات، وكان عمره سبعين سنة، فقال رسول الله: الله أكبر، فعلم علماء الصحابة أن هذا الحجر هو ذلك المنافق، وأنّه منذ خلقه الله يهوي في جهنّم، وبلغ عمره سبعين سنة، فلما مات حصل في قعرها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[1].

فكان سماعهم تلك الهدّة الّتي أسمعهم الله ليعتبروا. فانظر ما أعجب كلام النبوّة، وما ألطف تعريفه، وما أغرب كلامه ﷺ[2].

وصل

قال أستاذنا - أدام الله بركاته -: اعلم أنّه ذهب بعضهم - كصاحب اخوان الصفا وغيره - إلى أنّ جهنّم عبارة عن عالم الكون والفساد، والنار هي الطبيعة المحلّلة للأجساد المستولية على الأبدان والجلود، بالإذابة والتحليل، والتبديل في كلّ آن، المفنية لها في أسرع زمان، لو لم يورد الغاذية بدلها، كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾[4]، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[5]، فإنّ هذه الأجساد العنصرية لها طبيعة متصرّفة فيها بالنضج والإحالة، فحسبوا أن النار المشار إليها في القرآن هي الطبيعة السارية في الأجسام الحسّية، سيّما الّتي تحت السماء الدنيا.

وممّا يؤكّد هذا الحساب - وإن كان باطلاً عندنا - أن الأكوان الطبيعية كلها سائلة زائلة، واقعة تحت الفساد بواسطة استيلاء الطبيعة عليها بالتحويل والتحليل، وكذا النفس ما دامت متعلّقة بهذا البدن، متّحدة به، تؤثّر الطبيعة في ذاتها وفي قواها الحسّية، فإنها منفعلة عن تأثير نيران الطبيعة الكامنة في البدن بالإذابة والتحليل، وتجفيف الرطوبات الصالحة الحاصلة لها من الأغذية شيئاً فشيئاً على الدوام، حتّى يؤدّي إلى الموت، وكذا تؤلم النفس بإثارة حرارة الشهوة، ونار الغضب وغيرها، وكذا تؤلم بإحداث الآلام والحميات والأوجاع الّتي منشؤها الطبيعة المحللة، خلقها الله لمصلحة دفع المواد المفسدة.

على أن المصلحة في أصل وجود الطبيعة وإشعالها الحرارة الغريزية، استكمال النفس

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٤٥.
(٢) أنظر: الفتوحات المكية: ١: ٢٩٧ و ٢٩٨، مع بعض الاختلافات، وحذف بعض العبارات.
(٣) سورة النساء، الآية: ٥٦.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٤.
(٥) سورة الأنبياء، الآية: ٩٨.

الناطقة للإنسان ما دامت في البدن بهذه التحوّلات والتقلّبات، لينقلب إلى أهله مسروراً، فإذا ارتفع الإنسان من هذا العالم إلى عالم التصور، أو التعقّل، خلص من عذاب النيران؛ إذ لا وجود للطبيعة في غير هذا العالم.

وممّا يؤكّد ظنهم - أيضاً - كون عدد الزبانية وسدنة الجحيم بعينه، كعدد القوى الخادمة المدبّرة للأبدان الحيوانية، وكذا كون أبوابها سبعة، كأبواب القوى الطبيعية المفتوحة إلى جهنّم البدن من عالم النفس، فإنّ أصل القوى متشبعة منه، وهي مفتوحة لأهل الجحيم من الجن والإنس، وباب القلب مغلق على من طبع الله على قلبه.

ومن ذلك كونها موصوفة في القرآن بأنها أسفل سافلين، والطبيعة العنصرية كذلك، فالجحيم هي الطبيعة، ومن ذلك دلالة قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾[١].

على أن النار محسوسة، فإنّ الصورة النارية لا تتّصف بالزيادة والنقصان إلاّ من جهة كونها قائمة بالمادّة الجسمانية؛ لأنّ حقيقة النارية لا تقبل هذا الوصف من حيث ذاتها، وإنما يقبله الجسم المحترق بالنار، الّذي تسخره النارية.

وقيل: معنى الآية: كلّما خبت: يعني النار المتسلّطة على أبدانهم بواسطة خمود الشهوة والغضب، وركود القوى لمرض أو هرم.

زدناهم: يعني المعذّبين، ولم يقل: زدناها، يعني أن العذاب ينقلب إلى بواطنهم من جهة اكتساب الملكات والأمراض في نفوسهم، وهو أشدّ من العذاب الحسّي؛ إذ قد سلّط الله على بواطنهم التفكّر في ما كانوا فيه من التفريط في جنب الله، فيكون عذابهم النفساني أشدُ من حلول العذاب المقرون بتسلّط النار المحسوسة على أجسادهم، ومنشؤه نار النفس الأمّارة بالسوء، الّتي تطّلع على الأفئدة.

ومن ذلك دلالة قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿٧٢﴾﴾[٢].

قال في الفتوحات: من عرف معنى هذا القول عرف مكان جهنّم، ولو قال النبي ﷺ لماسئل لقلته، فلما سكت عنه وقال في علم الله[٣]، فسكوتنا عنه هو الأدب.

ومن ذلك أن النار لا تقبل تخليد موحّد، وما ذلك إلاّ لأنّ نفسه بعلم التوحيد قد صارت عقلاً بالفعل، وجازت عن مقام الحسّ والطبع، كما قال الإمام عليه السلام: **جزناها وهي خامدة**.

ومن ذلك الأخبار الدالّة على أن مكانها في هذا العالم السفلي، ثمّ ذكر - دام ظلّه - الأخبار الّتي جاءت في ذلك، مثل ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه سأل يهودياً: أين

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٩٧.
(٢) سورة مريم، الآيتان: ٧١ و ٧٢.
(٣) الفتوحات المكية: ١: ٣١٥، باختلاف يسير.

موضع النار في كتابكم؟ قال: في البحر، قال: عليه السلام: ما أراه إلاّ صادقاً، لقوله تعالى: ﴿وَٱلۡبَحۡرِ ٱلۡمَسۡجُورِ﴾(١).

ويروى أيضاً في التفاسير **أن البحر المسجور هو النار**(٢).

وعن النبي صلى الله عليه وآله: **البحر: هو جهنّم**.

وعنه صلى الله عليه وآله: «**لا يركبنّ رجل بحراً إلاّ غازياً، أو معتمراً، فإنّ تحت البحر ناراً، وتحت النار بحراً**»(٣).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**أبغض البقاع إلى الله تعالى وادي برهوت، فيه أرواح الكفّار، وفيه بئر ماؤها أسود منتن، تأوي إليها أرواح الكفّار**»(٤).

وعن ابن عباس: أن النار تحت أبحر مطبقة.

إلى غير ذلك من الأخبار والآثار، وقد ذكرنا شطراً منها في كتاب علم اليقين.

ثم قال: والجواب عن هذه الوجوه والدلائل كلها: أنّ لكلّ من الجنة والنار نشأة أصلية هي في عالم الآخرة، ونشأة جزئية، ومظاهر كونية في الدنيا، ومستقر النار وحقيقتها هي دار البوار، ولها مظاهر ومكامن في هذا العالم، فما ذكر من الوجوه العقلية لا تدلّ على أكثر من أن لها كينونة جزئية، وظهوراً خاصاً في هذا العالم.

وكذا ما نقل من الأخبار لا يدلّ على أزيد من أن لها مظاهر في هذا العالم.

وأمّا النار الحقيقية فمحلّ اشتعالها وبروزها بحيث لا تكمن على الخلائق كلهم، وظهور سلطانها هي الدار الآخرة، حينما أحاط بهم سرادقها، كما قال تعالى: ﴿وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ﴾(٥)، وقال تعالى: ﴿كَلَّا لَوۡ تَعۡلَمُونَ عِلۡمَ ٱلۡيَقِينِ ۝٥ لَتَرَوُنَّ ٱلۡجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيۡنَ ٱلۡيَقِينِ ۝٧﴾(٦)، فهي الآن كامنة باطنة، غير بارزة، ولا ظاهرة، إلاّ على أهل الكشف واليقين.

وهذا المحسوس من النار غير محرق حقيقة، والّذي يباشر الإحراق والتفريق حقاً وحقيقة هي نار إلهية مستورة عن هذه الحواس، خارجة عن الفكر والقياس، لكنها مرتبطة بهذا المحسوس ارتباطاً، ومحل ناريّتهاالحقيقية دار البوار، لا دار الوجود.

وقال - دام ظله - في موضع آخر: اعلم أن هذه النار الّتي نراها في الدنيا ليس هذا الصفا والإشراق والتلألؤ واللمعان داخلاً في حقيقتها، فإنّ ذلك كلّه مسلوب من النار الحقيقية

---

(١) سورة الطور، الآية: ٦.
(٢) أنظر: تفسير القمّي: ٢: ٣٣١.
(٣) المجموع في شرح المهذب: ١٦١، وفيه إضافة «أو حاجاً».
(٤) المحاسن: ٢: ٥٧٣، بهذا المضمون.
(٥) سورة النازعات، الآية: ٣٦.
(٦) سورة التكاثر، الآيات: ٥ - ٧.

العقلية، ومن النار الجسمانية الأخروية، وإنما تثبت لهذه النيران، لأنها ليست نيراناً محضة، بل فيها نار ونور، وأمّا النار المحضة فتمامها أنها محرقة مؤذية، فظّاعة، نزّاعة.

قال: وكما أن حرارة الحمّى الشديدة أثر من الأخلاط الردية، وانحراف المزاج عن الاعتدال في الطبيعة، فكذلك شدّة حرارة نار جهنّم سببها المعاصي والأفعال السيئة، والانحراف عن العدالة، ونهج الشريعة.

وقال صاحب الفتوحات: وللنار أمثلة جزئية هي طبيعة كلّ واحد، وهواه، في أولاه وأخراه، ولها أبواب ومشاعر هي سبعة، وهي عين أبواب الجنّة، فإنها على شكل الباب الّذي إذا فتح إلى موضع انسدّ به موضع آخر، فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر[1].

وهذه الأبواب مفتوحة على الفريقين: أهل النار والجنة، إلاّ باب القلب، فإنّه مطبوع على أهل النار أبداً، لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط؛ لأنّ صراط الله أدقّ من الشعر، فيحتاج من يسلكه إلى كمال التلطيف والتدقيق، وأنّى يتيسر للحمقاء الجاهلين، خصوصاً مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم وانقياد.

فأبواب الجحيم سبعة، وأبواب الجنة ثمانية، وهذا الباب الّذي لا يفتح لهم، ولا يدخل عليه أحد منهم، هو في السور، فباطنه فيه الرحمة، وظاهره من قبله العذاب، وهي النار الّتي تطّلع على الأفئدة.

وللنار على الأفئدة اطلاع لا دخول؛ لغلق ذلك الباب، فهو كالجنة حُفّت بالمكارة، والسور حجاب مضروب بين الفريقين، يسمى الأعراف.

وصل

قال أستاذنا - دام ظلّه -: لما علمت أن الجنة فوق السماء السابعة، من حيث الرتبة، وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السماوات والأرض؛ لأنها في عالم الملكوت وعالم الملكوت باطن الملك، وعلمت أنّ نشوء الآخرة من الدنيا، فاعلم أنّ هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه أطعمة أهل الجنة، وتصلح مأكولاتهم بحرارة الحركات السماوية، وأشعة الكواكب، كذلك أعمال بني آدم هي موادّ أغذيتهم الّتي بها نشوء نفوسهم وأبدانهم الأخروية، فكلّما كانت أعمالهم أتمّ اعتدالاً وأكثر نضجاً من جهة الرياضات الدنيوية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت أغذيتهم وفواكههم وأشربتهم النفسانية الأخروية أوفق وأتمّ صلوحاً، وأشدّ تقوية للحياة الباقية.

قال بعض أهل الكشف: إنّ كرة الأثير وأشعة الشمس والكواكب الّتي هي بمنزلة الجمرات

---

(١) أنظر: الفتوحات المكية: ٣: ٤٤١.

تحت القدر كما تؤثر في المولدات، وهذه الفواكه والمعادن بحرارتها نضجاً لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها ناراً، كذلك من عرف نشأة الآخرة موضع الجنة والنار، وما في فواكه الجنة من النضج الّذي يقع به الالتذاذ لآكليه من أهل الجنان علم أين النار وأين الجنة، وأن نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار الّتي تحت مقعّر أرض الجنة، فتحدث النار حرارة في مقعّر أرضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات، ولا نضج إلاّ بالحرارة، وهي لها كحرارة النار تحت القدر، فإنّ مقعّر أرض الجنة هو سقف النار، والشمس والقمر والنجوم كلها في النار، ومن أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة الّتي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها في الأشكال والصور، فتفعل حرارة النار بالأشياء هناك علواً، كما يفعل بالأشياء ها هنا سفلاً، وكما هو الأمر ها هنا كذلك ينتقل إلى هناك بالمعنى. وإن اختلفت الصور.

ألا ترى أرض الجنة مسكاً، كما ورد في الخبر، وهو حارّ بالطبع، ولما فيه من النار وأشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكيّة كما تقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزّبُل؛ لما فيه من الحرارة الطبيعية؛ لأنّه معفن، والحرارة تعطي التعفين في الأجسام القابلة للتعفّن، وهذا القدر كاف في تقوي النار، أعاذنا الله منها. انتهى كلامه(١).

وهذا الكلام وإن كان مبناه على المقدّمات الخطابية والتمثيلات إلاّ أنّه إذا استقصى عاد برهانيّاً، ولولا مخافة الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمة، وسبيل البرهان.

وإيّاك أن تحمل كلامه على أن جهنّم ليست إلاّ هذا العالم تحت الفلك الأقصى؛ لأنّ جهنّم هي من النشأة الآخرة، وإن كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها.

والّذي ذهب إليه هذا المحقّق من أن نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم وأشعة الكواكب سببه أن الإنسان إنّما يتكوّن وينمو، ويتمّ خلقه، وتكمل خلقته، باستحالات وانقلابات تطرأ على مادّته، ولا يمكن ذلك إلاّ بحرارة غريزية محللة، وتلك الحرارة مستفادة من حركات الأجرام الفلكية وأشعتها، كما ثبت في مقامه.

ثم إنّ استكمال نفس الإنسان، بحسب كلتي قوّتيه النظرية والعملية، إنّما يتم بالحركات البدنية والفكرية، والحركة تحتاج إلى الحرارة، والحرارة والحركة متصاحبتان، لا تنفكّ إحداهما عن الأخرى.

وكما أن جميع الحركات في هذا العالم تنتهي إلى حركات الأفلاك، سيّما الفلك الأقصى، فكذلك جميع الحرارات الغريزية والأسطقسية تنتهي إلى أضواء الكواكب، سيّما ضوء الشمس، كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء.

---

(١) الأسفار الأربعة: ٩: ٣٦٦ - ٣٦٨.

ثم لا يخفى عليك أنّ كلّ مادّة مصوّرة بصورة أدنى، إذا انتقلت إلى أن تلبس صورة أعلى، فذلك إنّما يكون بأن يحصل لها بصورتها الأولى شبه التعفّن والهضم والانكسار، كالحبّة المدفونة في الأرض، فما لم تضعف صورتها الجمادية ولم تتعفّن باستيلاء الحرارة عليها لم تقبل صورة نباتية، وكذا القياس في انتقالات النطفة في أطوارها النباتية والحيوانية.

وهكذا الحكم في الترقّيات الواقعة في النفس، فإنها مسبوقة بانكسارات وانهضامات نفسانية منشؤها الحركات البدنية في النسك البدنية، والحركات الفكرية في النسك العقلية، والكلّ منوط بحركات الأفلاك والكواكب بأضوائها، فانكشف أنّ الكملالات العلمية والعملية للنفوس الّتي بها تحصل حياتها الأخروية وبها يتم نعيمها وغذاؤها وطعامها وشرابها في الجنة، إنّما يحصل بحرارة الطبيعة الدنيوية الّتي هي من جوهر نار الجحيم وسنخها.

أقول: وقد ظهر ممّا ذكرنا من البيانات والتبيانات أن كلاً من الجنة والنار، وما فيهما من الملذّ والمؤذي، إنّما تنشأ من النفس الإنسانية، وكذلك جميع ما ورد في الشرع من أحوال الآخرة وأهوالها، من السياق، والصراط، والميزان، والحساب، والكتاب، وغير ذلك، ممّا ذكرنا تفصيله وبيانه في كتاب علم اليقين، فإنّها جميعاً تنشأ من النفس، بل هي كلّها عين النفس، وصفاتها، وأحوالها، كما يظهر عند التأمل في الأصول السالفة والآتية، وفيما ورد من الأخبار الواردة فيها.

قال في الفتوحات: اعلم يا أخي - تولاّك الله برحمته - إنّ الجنة الّتي تصل إليها في الآخرة، والنار الّتي يصل إليها من هو أهلها في الآخرة، هي مشهودة لك اليوم، من حيث محلّها، لا من حيث صورتها، فأنت فيها تنقلب على الحال الّتي أنت عليها، ولا تعلم أنك فيها، فإنّ الصورة تحجبك الّتي تجلّت لك فيها، فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنه الناس يرون ذلك المحلّ - إن كان جنة - روضة خضراء، وإن كان جهنّم يرونها بحسب ما يكون فيه من نعوت زمهريرها وحرورها وما أعدّ الله فيها[١].

وأكثر أهل الكشف في بداية الطريق يرون هذا، وقد نبّه الشرع على ذلك بقوله: «**بين منبري وقبري روضة من رياض الجنة**»[٢].

وقال نجم الكبرى: اعلم أنّ النفس والشيطان والملك ليست أشياء خارجة عنك، بل أنت هم، وكذلك السماء والأرض والعرش والكرسي ليست أشياء خارجة عنك، ولا الجنة والنار، إنّما هي أشياء فيك، فإذا سرت وصفوت تبيّنت إن شاء الله، وسيأتي تحقيق هذا في المقصد الآتي إن شاء الله.

---

(١) الفتوحات المكية: ٣: ١٣ باختلاف بسير.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٥٦٨، ح ٣١٥٨.

وصل

وإذا ثبت أن الآخرة داخل حجب السموات والأرض، فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف حوال الباطن؛ لأنّ الغيب والشهادة لا يجتمعان، ولهذا ورد في الحديث: «**لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله الله**»[(١)].

ومنزلتها من هذا العالم منزلة هذا العالم من الرحم، فلا فلا يقوم إلاّ إذا زلزلت الأرض زلزالها، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية، وانتثرت الكراكب، وكوّرت الشمس، وخسف القمر، وسيّرت الجبال، وَعطلتِ العشار، وبعثر ما في القبور، وحصّل ما في الصدور، فما دام السالك خارج حجب السماوات والأرض فلا تقوم له القيامة، ومن مات فقد قامت قيامته.

والله سبحانه داخل هذه الحجب، وعنده علم الساعة، وهذا هو الجواب الحق مع الكفّار، إذ قالوا: ﴿مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[(٢)]، فمن كان بعد على وجه الأرض مع هذه الطبيعة الحاجبة عن أنوار الآخرة لم يحشر بعد إلى الله، فإذا خرج عن الدنيا حشر إليه تعالى، وقامت قيامته، وإذا مات الكلّ ينفخ الصور، وصعق من في السماوات ومن في الأرض، قامت القيامة الكبرى، فظهر نور الأنوار، وانكشف ضوؤه الحقيقي، وتجلّى جمال الأحدية، فلم يبق لأنوار الكواكب عنده ظهور، فهي مطموسة الأنوار، مطوية السماوات، بيمين الحق، ويتّصل كلّ مستفيض بالمفيض عليه، فجمع الشمس والقمر، واتّحدت النفوس بالأرواح، وزالت المباينة بين الأشباح والأرواح، ولهذا تكون أبدان أهل الجنة بصورة نفوسها، كالشخص وظلّه، ورجعت السماوات والأرض إلى ما كانتا عليه قبل انفتاقهما من الرتق، فعادتا إلى مقام الجمعية والحضور المعنوي، من هذه التفرقة.

وكذا العناصر الأربعة، تصير كلّها عنصراً واحداً، مظلماً، وتنقلب كلها ناراً غير هذه النار الأسطقسيّة، وتصير الهيولى كلها بحراً مسجوراً ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾[(٣)]، ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[(٤)].

وبالجملة: يتصل البر والبحر، ويتّحد الفوق والتحت، وتزول الأبعاد والأحجام واتّحد ذو النور مع النور، والفعل بالفاعل، فلم يبق من القوى والحواسّ تأثّر، ولا للمحسوس - بما هو محسوس - عين، ولا أثر، ﴿لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا﴾[(٥)]، ﴿وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً

(١) جاء في كامل الزيارات: ٧٤، هكذا: «لا تقوم الساعة وعلى الأرض هاشمي يطرق».
(٢) سورة يونس، الآية: ٤٨.
(٣) سورة التكوير، الآية: ٦.
(٤) سورة نوح، الآية: ٢٥.
(٥) سورة الإنسان، الآية: ١٣.

وَٰحِدَةً﴾[١]؛ لأنها أبداً في الزلزال والاندكاك من خشية الله، لا استقرار لها، ولا جمود في الواقع، بل الجبال كالسحاب في الذوبان والسيلان، والحس يغلط فيها، ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[٢]، ﴿فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ﴾[٣]، وكُشف الغطاء، ويُرى كلّ شيء على أصله، من غير تغليط وتزويق فالسماء والأرض وغيرها لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية الّتي ركبت من موادّ وصور وأعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الّذي مظهره الحواس وانفعالاتها، فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الّذي تنفعل منه الحواس، بل يشاهد هذه الأشياء في عرضة الآخرة بحقائقها، بمشعر أخروي يتنوّر بنور ملكوت الله شأنه مشاهدة الأصل، والمخبر، وملاحظة الباطن والسر، فيشاهد الجبال كالعهن المنفوش: لضعف وجودها، ويتحقق بمعنى قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا ﴿١٠٥﴾ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴿١٠٦﴾ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا ﴿١٠٧﴾﴾[٤].

وتحضر الخلائق كلهم في عرصات القيامة، فإذا هم بالساهرة؛ إذ لا نوم فيها، وتنكشف الاعطية والحجب لأهل البرازخ، وترتفع الحواجز كما قال تعالى: ﴿وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[٥].

والمتخلّصون عند ذلك عن البرازخ يتوجّهون إلى الحضرة الربوبية ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[٦]، ﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[٧]، إذ عدمت عند ذلك الآجال، وزالت السنون والساعات، ولا يبقى إلاّ الله الواحد القهار، الّذي إليه مصير جميع الأمور، بلا وقت وزمان، ولا حيّز ولا مكان، فلا قبل يومئذ، ولا بعد، ولا هنا، ولا هناك، ولا ستر، ولا حجاب، ولا تبدّل الأرض غير الأرض، فتمدّ مدّ الأديم، وتبسط فلا ترى فيها عوجاً، ولا أمتاً، تجمع فيها الخلائق من أوّل الدنيا إلى آخرها؛ لأنها - يومئذ - مبسوطة على قدر تسع الخلائق كلها، ومن أطلق الله حقيقته عن قيد الزمان والمكان يعرف أنّ مجمع الزمان وما يطابقه كساعة واحدة هي شأن واحد من شؤون الله، مشتمل على شؤون التجلّيات الواقعة في كلّ يوم وساعة.

وكذا مجموع الأمكنة الواقعة في كلّ وقت، فكما اتّصلت الآنات في نظر شهوده، اتّصلت الأمكنة الّتي في كلّ آن.

فعلى هذا القياس اتّصلت الأرض الموجودة الآن مع الأراضي الموجودة في الازال والآباد، فهكذا تصير الأراضي كلها أرضاً واحدة، فيها الخلائق كلّها، عند شهود الملائكة

(١) سورة الحاقة الآية: ١٤.
(٢) سورة النمل، الآية: ٨٨.
(٣) سورة الحاقة، الآية: ١٥.
(٤) سورة طه، الآية: ١٠٥ - ١٠٧.
(٥) سورة إبراهين، الآية: ٤٨.
(٦) سورة يس، الآية: ٥١.
(٧) سورة يس، الآية: ٥٣.

والنبيين والشهداء، كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ﴾[1].

وصل

قال استاذنا - دام ظلّه -: ولنمثل لاجتماع الخلائق عند الله في يوم واحد على ساهرة، بمثال واحد جزئي، وهو أن ملاقاة الكرة المدحرجة مع السطح المستوي لا تكون في كلّ آن، ولا في كلّ زمان من أزمنة السكون، إلاّ بنقطة واحدة متعيّنة، وتكون ملاقاتها معه في زمان الحركة الدورية بخطّ متّصل واحد، بل بنقطة واحدة تجمع النقاط كلها، لا كجمعية النقاط الّتي تكون في مقدار قارّ ساكنة، بل جميعة أخرى انطوت بسببها جميع أجزاء الخط، وجميع النقاط الّتي كلّ منها واقعة في آن غير أن صاحبتها، في نقطة الملاقاة. فكذلك حال اجتماع الخلائق في عرضة القيامة عند الله.

وصل

قال - مدّ ظلّه - وممّا يثبت ذلك عقلاً أنّ الزمان بكمّيته الاتصالية شخص واحد موجود في وعاء الدهر، وكذا الحركة القطعية بامتدادها الاتصالي لها هوية مقدارية حاضرة عند الباري جلّ ذكره، وعباده المقرّبين المقيمين عنده من الملائكة والنبيين والشهداء، وكذا كلّ ما يقترن الزمان والحركة لها حضور جمعي يوم الجمع، لا ريب فيه، فسطح الأرض وإن كان في كلّ زمان بجملة ما عليه ما هو في زمان آخر، سابقاً كان، أو لاحقاً؛ لعدم اجتماع أجزائه كلها، ولعدم حضور ما يقارنها ويوازيها من المتجدّدات والمتغيّرات عند المحبوسين في سجن المكان المقيّدين بقيود الزمان، بل في كلّ زمان يسع وجه الأرض عدداً معيّناً محصوراً من الخلائق، ثمّ تفرغ عنها وتسع خلقاً جديداً غيرها، إلاّ أنّه إذا انكشف الغطاء، وأخذت جملة الزمان متصلاً واحداً، كما هو عند المرتفعين عن قيود عالم الزمان والمكان، كان يجب أن يتصوّر شكل وجه الأرض على هيئة سطح واحد متّصل، يتضمن جميع السطوح الأرضية الموجودة، كلّ منها في زمان معيّن من الأزمنة الكائنة من ابتداء وجود العالم، إلى انتهائه، وتكون جميع هذه السطوح - الّتي لا يمكن إحصاؤها - سطحاً واحداً، يسع الخلائق كلها، يوم القيامة، الموجودة في الآزال والآباد، وإذا أخذ ذلك السطح على هذا الوجه لم يكن من ذوات الأوضاع الحسّية؛ إذ ليس حاصلاً في جهة معيّنة من الجهات، ولا في زمان معيّن من الأزمنة، ولا محسوساً بإحدى هذه الحواسّ، بل إنّما يدرك بحواسّ الآخرة.

وهكذا مجموع الأمكنة إذا أخذت جملة واحدة لم يكن موجوداً حسّياً له وحدة حسّية، بل موجوداً عقلياً له وحدة عقلية.

---

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٩.

وهكذا مجموع عالم الأجسام - بما هو مجموع - ليس ممّا يناله الحسّ، بل يشعر به، إمّا العقل بذاته، أو بآلة من مشاعر عالم الآخرة؛ إذ ليس لعالم الأجسام كله وضع خاصّ، ولا إليه إشارة حسّية، ولا له جهة، ولا مكان، فإذا كان وجود سطح الأرض على هذا الوجه من مقدورات الله تعالى من غير شبهة ولا ريب: لأنّه ممّا قاد إليه البرهان، ويحكم به الوجدان، ولا نزاع فيه لأحد ممّن له قدم راسخ في المعارف العقلية، وحقّق الأمر في نسبة المتغيّرات والمتجدّدات إلى الثابتات والكلمات التامّات، وعلم معنى الدهر والسرمد، ونحو وجود الحركة بهويّته الاتصالية، والزمان بكمّيته الامتدادية التجدّدية، وما انطبقا عليه، ووجدا معه، وبه، بالذات أو بالعرض، فكيف تقصر قدرته - جلّت كلمته - عن جميع الخلائق كلها دفعة واحدة، في ساهرة واحدة، كما قال: ﴿فَإِنَّمَا هِىَ زَجْرَةٌ وَٰحِدَةٌ ۝١٣ فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ ۝١٤﴾[١].

قال: وفي قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾[٢]، بعد قوله: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾[٣]، دليل واضح على ما ذكر لدلالة الكلّية على الشمول العمومي لجميع المرضعات، وذوات الأحمال، متى كنّ، وأين كنّ.

فصل

ولنذكر الآن جملة وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة، في نحو الوجود الجسماني:

فمنها: أن الدنيا لا بدّ وأن تفنى؛ لأنها لم تخلق لذاتها، بل لتكون وسيلة إلى تحصيل نشأة أخرى، وتمتّعاً لها، وبلغة إليها، فلا بد من انقطاعها ومصيرها إلى البوار، والآخرة باقية أبداً ببقاء بارئها وقيومها؛ لأنها خلقت لذاتها، لا لشيء آخر، فهي محلّ الإقامة ودار القرار، قال الله تعالى حكاية عن العبد الصالح الناصح لقومه: ﴿يَٰقَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ وَإِنَّ ٱلْءَاخِرَةَ هِىَ دَارُ ٱلْقَرَارِ﴾[٤].

ومنها: أن القوّة في الدنيا لأجل الفعل، فتقدم عليه بوجه، والفعل في الآخرة متقدّم على القوّة، ولأجلها، وأيضاً الفعل أشرف من القوّة في الدنيا، والقوّة في الآخرة أشرف من الفعل، وذلك لأنّ معنى القوّة في الدنيا كون الشيء بحيث يكون من شأنه أن يصير شيئاً آخر، ومعناها في الآخرة كونه بحيث يكون من شأنه أن يفعل ويفيض.

ومنها: أن الأجساد الدنيوية قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد، والنفوس الأخروية فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام، فها هنا مرتقى الأبدان بحسب تزايد استعداداتها إلى حدود النفوس، وفي الآخرة يتنزل الأمر إلى النفوس فتنسج منها الأبدان.

(١) سورة النازعات، الآيتان: ١٣ و ١٤.
(٢) سورة الحج، الآية: ٢.
(٣) سورة الحج، الآية: ١.
(٤) سورة غافر، الآية: ٣٩.

ومنها: أنّ القوّة الخيالية في الدنيا غير الحواسّ الظاهرة، وفي الآخرة تصير عينها، وتتّحد معها، كما ظهر من التحقيقات السالفة؛ ولهذا قيل: إنّ اللذّة الخيالية لا تكون في ا لجنة؛ لأنها من قضيّات الوهم: إذ من شأنه أن يتخيّل أشياء على طريق التمنّي فتلتذّ بها النفس. والمنى رأس مال المفاليس. والآخرة دار الصدق ودار الحقائق، ولذلك سمّيت الحاقّة؛ لأنّ فيها حواقّ الأمور، وليس فيها أباطيل وأكاذيب، ولا أمنية؛ إذ فيها ما تشتهي الأنفس، وتلذّ الأعين، نقداً[١]. وإنما التذاذهم بالوجود المشاهد.

ومنها: أن الشهوات في الدنيا تابعة للمشتهيات، المشتهيات في الجنة تابعة للشهوات، كما قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ﴾[٢]، فما يريد يستحضر، لا أنّه يكون موجوداً ثمّ يستحضر، بل يستحضر فيكون موجوداً بالاستحضار، فالحضور هناك ليس يقطع المسافة.

ومنها: أن باطن الإنسان يكون ثابتاً في الآخرة، فإنّه عين ظاهر صورته في الدنيا، والتبدّل فيه خفي، وهو خلقه الجديد في كلّ آن الّذي هم منه في لبس، ويكون ظاهرة فيها مثل باطنه في الدنيا، فيتنوّع ظاهره هناك كما يتنوّع باطنه في الدنيا في الصور الّتي يكون فيها التجلّي الإلهي ينصبغ بها انصباغاً.

ومنها: أن نيل الشهوات في الآخرة لم يمنع من التجلّي بخلافه في الدنيا.

قال في الفتوحات: وإنما لم يمنع نيل الشهوات في الآخرة، وهي أعظم من شهوات الدنيا، من التجلّي؛ لأنّ التجلّي هنالك على الأبصار، وليست الأبصار محلّ الشهوات، والتجلّي هنا في الدنيا إنّما هو على البواطن دون الظواهر[٣]، والبواطن محلّ الشهوات، ولا تجتمع الشهوة والتجلّي في محلٍّ واحد، فلهذا جنح العارفون الزهّاد في هذه الدنيا إلى التقليل من نيل شهواتها، والشغل بكسب حطامها[٤].

ومنها: أنّ المادّة الحاملة للصور الدنيوية تحتاج إلى فاعل مباين يكملها على سبيل التربية، شيئاً فشيئاً؛ لأنها في عالم الحركات والاتفاقات كمحلّ السواد - مثلاً - إذا زالت عنه صورة السواد يحتاج في استرجاعها إلى سبب جديد مباين عن ذاته، وهذا بخلاف المادّة الحاملة للصور الأخروية، فإنها قوّة نفسانية مستكفية بذاتها، وبأسبابها الذاتية، فإذا زالت عنها الصور ففي استرجاعها يكفي تذكّرها من غير حاجة إلى تجشّم اكتساب من فاعل جديد ﴿لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾[٥].

---

(١) هكذا في المخطوطة.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٣١.

(٣) في المصدر: على البصائر والبواطن دون الظاهر.

(٤) الفتحات المكية: ١: ١٥٤، مداوي الكلوم وعلم الفلك.

(٥) سروة عبس، الآية: ٣٧.

ومنها: أنّ المادّة الأخروية أشرف صورة، وأسرع قبولاً للصور، وأسهل انفعالاً من الفاعل؛ لأنها ألطف جوهراً، وأشدّ قرباً من الروحانية بالنسبة إلى المواد الدنيوية.

أو لا ترى إلى الماء لمّا كان جوهره ألطف من جوهر التراب كيف صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال أسرع، والهواء لكونه ألطف منهما كيف يقبل الأصوات والروائح والأشكال أسهل ممّا يقبلانه؟

ثمّ الأرواح الحيوانية والأنوار الحسّيّة لكونها ألطف من الثلاثة كيف تقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلا مهلة؟ ولطافة جواهر النفوس على تفاوت مراتبها في اللطافة والكثافة أشدّ بكثير من لطافة الأنوار المحسوسة والأضواء؛ ولهذا تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيّلات والمعقولات عند كونها في مراتب أنوار الحسّ والخيال والعقل، على تفاوتها في اللطافة والنورية، ويقدر الإنسان أن يستحضر في قوّته المتخيّلة من الممكنات ما لا يقدر أن يستحضرها في قوّة حسّه؛ لأنّ تلك القوّة أخروية، وهذه دنيوية، وتلك تدرك وتستحضر من داخل وغيب، وهذه تدرك وتستحضر من خارج وشهادة، وعالم الغيب أفسح، ومجالها أبسط، وهكذا قياس القوّة العقلية في اللطافة والنورية ونسبتها إلى ما تقبله من رسوم أنوار العقليات.

ومنها: أن الأرض في النشأة الأولى تثبّتنا، فنتثبّت منها، وفي النشأة الآخرة تُخرجنا إخراجاً على الصورة الّتي يشاء الحق أن يُخرجنا عليها، كما قال عزّوجلّ: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[1]، ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾[2]، أي تبرزها فيها، وتحدّث بأنه ما بقي فيها ممّا اختزنته شيء.

ومنها: أن الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك إلاّ الحق سبحانه؛ إذ الأسباب المتقابلة والعلل المتضادّة مرتفعة، وكذا الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم، فلا مؤثر، ولا مالك، إلاّ هو ﴿ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾[3].

ومنها: أن الدنيا دار الحكمة والأسباب، والآخرة دار القدرة والعجاب، فإنّ القدرة قد تبرز ما لا يتناهى متناهياً، وتظهر الشيء اليسير المتناهي بلا نهاية، حتّى أن الحال الواحد من أحوال أهل النار وأحوال أهل الجنة يجدها صاحبها منسجاً من الأزل إلى الأبد، فيكون فيه بقدر ما بين الأزل إلى الأبد، وهو آن واحد، ثمّ ينتقل منه إلى غيره، كما يريده الله، وهذا سرّ غريب، لا يكاد العقل يقبله.

سئل الصادق عليه السلام عن الرجعة، فقال: «**تلك القدرة، ولا تنكرها إلاّ القدرية لا تنكرها**

(١) سورة الزلزلة، الآية: ٢.
(٢) سورة الزلزلة، الآية: ٤.
(٣) سورة الحج، الآية: ٥٦.

تلك القدرة لا تنكرها إن رسول الله ﷺ أتى بقباع من الجنّة، عليه غدق يقال له سنّة، فتناولها، سُنّة من كان قبلكم»[١]، يعني الرجعة.

ومنها: أن عدد الأبدان في الآخرة كعدد النفوس غير متناهية؛ إذ ليس بممتنع وجود الغير المتناهي فيه؛ لعدم التضايق والتزاحم، ونفي الموادّ الجسمانية والتداخل والمباينة والمسامتة هناك؛ لأنها ليست في أمكنة وأبعاد، واتّصال بعضها ببعض، اتّصال عقلي، وتلاق معنوي، وَكلما كثرت الأرواح المفارقة عن الأبدان المتعارفة المؤتلفة واتّصل بعضها ببعض اتّصال معقولٍ بمعقول، كان التذاذ كلّ واحد منها بالأخرى أشدّ، وكلّما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق بمصادفة الماضين، وزادت لذّات الماضين بمصادفة اللاحقين، كما قال سبحانه: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٢]؛ لأنّ كلّ واحد منهم هوية وجودية نورية، فيعقل ذاته، ويعقل مثل ذاته مرّات كثيرة، ولأنّ المتلاحقين إلى غير نهاية يكون تزايد قوّة كلّ واحد واحد، ولذّاته في غابر الزمان إلى غير نهاية، نوعاً وكمّاً، كيفاً.

ومنها: أن الأجساد الدنيوية أجسام لحمية طبيعية، مركّبة من أخلاط أربعة قابلة للتغيّرات والاستحالات، معرضة للآفات، والأجساد الأخروية ليست كذلك، قال الله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾[٣]، ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ﴾[٤]، ﴿لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٥].

وفي الحديث: «**جرد مرد مكحّلون**»[٦] وهم أبناء ثلاث وثلاثين[٧].

ومنها: أن الموجودات الأخروية أقوى في الوجود، وأشدّ تحصّلاً في التجوهر من الحسّيات الدنياوية بكثير، كما مرّ بيانه مراراً.

ومنها: أن الآخرة نشأة قريبة من الله، يتكلم فيها الإنسان مع الله، وينظر إلى الله بعين قلبه، وينظر الله إليه، وهذه بعيدة من الله، دائرة ذاتها، بائدة أهلها، هالكة ذووها، لا يكلّمهم الله ولا ينظر إليهم، كما في الحديث القدسي: «**ما نظرت في الأجسام مذ خلقتها**».

وأمّا مكالمة الأنبياء عليهم السلام مع الله، فهي من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم.

ومنها: أنّ الآخرة نشأة الوجود والنور والإدراك والحضور والحياة والظهور، وكل ما فيها

---

(١) بحار الأنوار: ٥٣: ٧٣، ح ٧١، عن منتخب البصائر.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٧٠.

(٣) سورة فاطر، الآية: ٣٥.

(٤) سورة الدخان، الآية: ٥٦.

(٥) سورة يس، الآية: ٦٢.

(٦) مستدرك الوسائل ٨: ٤١٠، ح ١٠.

(٧) هذه العبارة لم ترد من ضمن الرواية، بل وردت في كلام الطبرسي بعد هذاالحديث، أنظر: الصراط المستقيم: ٣: ١٤٢، الفصل الّذي ذكر فيه الروايات المختلفة.

حيّ مدرك، كما ورد في الحديث أن الأنواع من الفاكهة ليقلن لوليّ الله: **يا ولي الله كلني قبل أن تأكل هذا قبلي، وأنّ المؤمن إذا جلس على سريره اهتزّ سريره فرحاً**، وفي القرآن المجيد: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[1]، وهذه النشأة موصوفة بمقابلات ذلك، وقد مضى بيان ذلك كله مستوفىً.

ومنها: أن هذه النشأة الدنياوية لضعف وجودها التدريجي يحتاج الإنسان - ما دام فيها - إلى مهد المكان، وظئر الزمان، وكل منهما لضعف وجوده غير مجتمع الوجود، ولا قارّ الذات، فوجود كلّ جزء منهما حضوره يقتضي فقد صاحبه وغيبته، وأمّا النشأة الأخروية فلتمامها مستقلّة بنفسها، مستكفية بذاتها، وكذلك كلّ ما فيها تام قائم بذاته، وذات مبدعه، من غير افتقار إلى الأزمنة، والمواد المنقسمة المنفصلة المتصرّمة المتقضّية، بل المجتمعة الثابتة الّتي لا يمكن أن يخبر عنها لأهل هذا العالم المقيّدين بسلاسل الزمان، وأغلال المكان، إلاّ بضرب الأمثال، كما أخبر عن زمان الآخرة ومتاها بأقلّ زمان وألطفه، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾[2]، وعن مكانها بأوسع مكان. قال سبحانه: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3] وكما أن البدء غير زماني ولا مكاني، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[4]، فكذلك العود ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[5] ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[6].

ومنها: أنّ النفس الواحدة من النفوس الإنسانية فيها مع ما تتصوّره وتدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني، أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه، وأن كلّ ما فيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرف حيّة بحياة واحدة ذاتية، هي حياة النفس الّتي تدركها وتوجدها، وأن إدراكها للصور هو بعينه إيجادها لها، لا أنها أدركتها فأوجدتها، أو أوجدتها فأدركتها، بل أدركتها موجودة، وأوجدتها مدركة، بلا تقدّم وتأخر، ولا مغايرة؛ إذ الفعل والإدراك هناك شيء واحد، هذا لأهل الجنة.

وأمّا دار جهنّم فليست كذلك؛ لأنها ليست داراً روحانية خالصة، بل هي مكدّرة مشوبة بهذا العالم، فكأنّها هي هذا العالم انساق إلى الآخرة بسائق القهرمان وزمام التسخير، فالجهنّمي يريد ما لا يجده، ويشتهي ما يضرّه، ويفعل ما يكرهه، ويختار ما يعذّبه، ويهرب عمّا يصحبه، قائلاً: ﴿يَٰلَيْتَ بَيْنِى وَبَيْنَكَ بُعْدَ ٱلْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ ٱلْقَرِينُ﴾[7]، وجميع مشتهياته عقاربه وحيّاته.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٤.
(٢) سورة النحل، الآية: ٧٧.
(٣) سورة الحديد، الآية: ٢١.
(٤) سورة القمر، الآية: ٥٠.
(٥) سورة الأعراف، الآية: ٢٩.
(٦) سورة لقمان، الآية: ٢٨.
(٧) سورة الزخرف، الآية: ٣٨.

وبالجملة: حقيقة جهنّم وما فيها هي حقيقة الدنيا ومشتهياتها، تصوّرت للنفوس الشقية بصورة مؤلمة معذّبة، لها محرقة لأبدانها، مذيبة للحومها وشحوها، مبدلة لجلودها، مشوّهة لخلقتها، مسوّدة لوجوهها.

ومنها: أنّه ما لم تخرب الدنيا لم توجد الآخرة، وهذا فرقان مبين؛ إذ لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن الدنيا تخرب؛ لأنّ الدنيا إنّما هي دنيا بالجوهر ونحو الوجود، لا بالتخصّصات الشخصية، والامتيازات التعيّنية، وإلاّ لكان كلّ يوم دنيا أخرى لتبدّل الأشكال والهيئات والمشخّصات، ولكان القول بالآخرة تناسخاً، ولكان البعث عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها، وإجماع العقلاء منعقد على أنّ الدنيا تضمحلّ وتفنى، ولا تعود، ولا تعمر أبداً.

ومنها: أنّ الآخرة عالم تامّ لا ينتظم مع الدنيا في سلك واحد، ولا أحدهما من الآخر في جهة واحدة، أو في اتّصال واحد، زماني أو مكاني، بل لا مكان للآخرة لا كلّها ولا أجزائها، كما دريت سابقاً.

نعم، لها إحاطة بالدنيا إحاطة الروح بالجسم، وإنما يراها الكمّل من الأولياء الذين انقلبت نشآتهم إلى تلك النشأة في الدنيا، دون غيرهم؛ إذ ليس عند غيرهم منها ومن الصور الموجودة فيها إلاّ الألفاظ الموضوعة شرعاً لأجلها من غير دلالة لها على خصوص معانيها، إلاّ على الأمثلة البعيدة، كما أخبر الله سبحانه عنه بقوله: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1]، وقوله: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2].

قال ابن عباس رضي الله عنه: ليس في الدنيا ممّا في الجنة إلاّ الأسماء[3].

ومنها: أن القدرة على الإيجاد في المادّة الأخروية أوسع وأكمل وأتمّ منها على الإيجاد في المادّة الدنيوية، والتأثير فيها؛ لأنّ الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين، وإذا صارت النفس مشغولة باستماع واحد ومشاهدته ومماسّته صارت مستغرقة محجوبة عن غيره، وأمّا الموجود في الآخرة فيتّسع اتّساعاً لا ضيق فيه، ولا منع، حتّى لو اشتهى مشاهدة النبي صلى الله عليه وآله - مثلاً - ألف شخص، في ألف مكان، في حالة واحدة، لشاهدوه كما خطر ببالهم في الأمكنة المختلفة، وأما الإبصار الحاصل عن شخص النبي الدنيوي فلا يكون إلاّ في مكان واحد، وأمر الآخرة أوسع وأوفى بالشهوات، وأوفق لها.

وقد دريت أنّ كلّ ما يصدر من الفاعل لا بواسطة المادّة الجسمانية، فحصوله في نفسه عين حصوله لفاعله، وليس من شرط الحصول الحلول والاتّصاف، فإنّ صور الموجودات حاصلة

---

(١) سورة السجدة، الآية: ١٧. (٢) سورة الواقعة، الآية: ٦١.

(٣) جاء في الخبر، عن ابن عباس: كلّما ذكر الله في القرآن ممّا في الجنة و سماه، ليس له مثل في الدنيا، ولكن سماه الله بالاسم الّذي يعرف. أنظر: بحار الأنوار: ٨: ١١٢.

للباري سبحانه، قائمة به من غير حلول، ولا اتّصاف، وأنّ حصول الشيء للفاعل أوكد من حصوله للقابل، فلكل واحد من أهل السعادة في الآخرة عالم فيه ما يريد، ومن يرغب في صحبته ينشأ في لحظة عين، أو فلتة خاطر، فالعوالم هناك بلا نهاية، كلّ منها كعرض السماوات والأرض، بلا مزاحمة شريك وسهيم، فكلّ عالِم عالَم، والله ربّ العالمين ﷻ ، وله الحمد.



في مبدأ الوجود، وتوحيده سبحانه

﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾[١]

□□

أصل

قد اهتديت في مواضع ممّا أسلفنا من الأصول إلى آيات مبيّنات، لوجود المبدأ، ومبدأ الوجود عزّ اسمه، بطرق متعدّدة:

فمنها: آية أصل الوجود، فإنّه إن كان قائماً بذاته غير متعلّق بغيره أصلاً، فهو الله المبدأ المبدئ، وإن كان قائماً بغيره، وذلك الغير يكون وجوداً أيضاً؛ إذ غير الوجود لا يتصور أن يكون مقوّماً للوجود، فتنتقل الكلام إليه، وهكذا إلى أن يتسلسل، أو يدور، أو ينتهي إلى وجود قائم بذاته، غير متعلّق بغيره أصلاً.

ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة، أو الدائرة، في حكم وجود واحد في تقوّمها بغيرها، وهو الله القيّوم جلّ ذكره.

ومنها: آية الإمكان والفقر، فإنّه لو لم يوجد الواجب - أعني الغني بالذات - لم يوجد الممكن - أعني المستغني بالغير - فلم يوجد موجود أصلاً: لأن ذلك الغير على هذا التقدير مستغنٍ بالغير، فإمّا أن يتسلسل، أو يدور، وعلى التقديرين جاز انتفاء الكلّ بأن لا يوجد شيء منها أصلاً، فلا بدّ من مرجّح خارج عنها، يرجّح وجودها، وهو الله الغنيّ بالذات، ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[٢].

ومنها: آية الماهيات، فإنّ كلّ ما له ماهية غير الوجود، فالوجود له من الغير؛ لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهية، وإلاّ لكان وجودها متقدّماً على وجودها، ولكانت موجودة، سواء فرضت موجودة، أو معدومة، كما هو شأن اتّصاف الماهيات بلوازمها، فلا بدّ بالتقريب المذكور من الانتهاء إلى ما لا يكون وجوده إلاّ عين ذاته، ومقتضى ذاته، من غير افتقار إلى الغير، وهو الله الواحد الأحد جل اسمه.

ومنها: آية الجسم وتركّبه من المادّة والصورة، وكون كلّ منهما- لتلازمهما ومعيّنهما في الوجود - مفتقراً إلى صاحبه، فلهما موجد غيرهما، لا يكون جسماً، ولا جسمانياً، فإن كان غنياً بالذات من جميع الوجوه، فهو الله البارئ، وإلاّ فينتهي إليه لا محالة.

---

(١) سورة الحديد، الآية: ٣.

(٢) سورة محمّد، الآية: ٣٨.

ومنها: آية العقل، والتقريب ما ذكر، فإنّه يجب انتهاؤه إلى منتهى الحاجات، تعالى ذكره.

ومنها: آية النفس، فإنها لما كانت جوهراً ملكوتياً خارجاً من حدّ القوّة والاستعداد إلى حدّ الكمال العقلي - كما يأتي بيانه مفصّلاً في المقصد الثاني - فلا بدّ لها من مكمل عقلي، مخرج لها من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال، ولا بدّ أن يكون عقلاً بالقوة، وإلاّ لكان معطي الكمال قاصراً عنه، ولاحتاج إلى مخرج آخر، أو ينتهي إلى عقل وعاقل بالفعل، ثمّ إلى الله المصير.

ومنها: آية الحركة، من جهة حدوثها وتجدّدها وافتقارها إلى فاعل حافظ للزمان، ومحدّد للمكان، ومفيد لجسم يقبل حركات غير متناهية، عن قوّة غير متناهية إلاّ ما شاء الله؛ لينتظم به وجود كلّ حادث، ولا بدّ - أيضاً - أن يكون غاية هذه الحركات والأشواق أمراً عقلياً، لا يقع تحت تغيّر ونقصان، كما سنبيّنه فيما بعد إن شاء الله، فالحركة دلّت على وجد فاعل، وغاية يكون مقدّساً عن الحدوث والأفول، والعدم والنقصان، والفقر والإمكان، وهو الله الحق جلّ كبرياؤه.

وصل

أشرف الدلائل وأوثقها وأسرعها في الوصول، وأغناها عن ملاحظة الأغيار، هو طريقة الصديقين، الذين يستشهدون بالحق على كلّ شيء، لا بغيره عليه، فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الإلهية، ويعرفونها في أسمائه وصفاته، فإنّه ما من شيء إلاّ وله أصل في عالم الأسماء الإلهية، وله وجه إلى الحق سبحانه؛ لما دريت أن كلّ ممكن فهو زوج تركيبي، ولذلك لما سئل نبيّنا ﷺ: «**بمَ عرفت الله؟ فقال: «بالله عرفت الأشياء**».

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «**اعرفوا الله بالله**»[1]، يعني انظروا في الأشياء إلى وجوهها الّتي إلى الله سبحانه لكي تعرفوا أولاً أن لها ربّاً صانعاً، ثمّ اطلبوا حينئذ معرفته بآثاره فيها، من حيث تدبيره لها، وقيّوميّته إياها، وتسخيره لها، وإحاطته بها، وقهره عليها، حتّى تعرفوا الله بهذه الصفات القائمة به، ثمّ تعرفوا الأشياء بقيامها به.

ولا تنظرو إلى وجوه الأشياء الّتي إلى أنفسها، أعني من حيث إنها أشياء، لها ماهيات لا يمكن أن توجد بذاتها، بل مفتقرة إلى موجد يوجدها، فإنكم إذا نظرتم إليها من هذه الجهة تكونوا قد عرفتم الله بالأشياء، يعني أتيتموه بها، وأقررتم بوجوده فحسب، فلن تعرفوه - إذن - حق المعرفة، فإنّ معرفة كون الشيء مفتقراً إليه في وجود الأشياء ليست بمعرفة له في الحقيقة، على أن ذلك غير محتاج إليه، لأنها فطرية، بخلاف النظر الأوّل، فإنكم تنظرون في

(١) متشابه القرآن: ١: ٤٦؛ وفي الكافي: ١: ٨٥، ح٢ سئل أمير المؤمنين بم عرفت ربك؟ قال بما عرّفني نفسه.

الأشياء أولاً إلى الله عزّ وجلّ وآثاره من يحث هي آثاره، ثمّ إلى الأشياء وافتقارها في أنفسها.

فإنّا إذا عزمنا على أمر - مثلاً - وسعينا في إمضائه فلم يكن علمنا أن في الوجود شيئاً غير مرئي الذات يمنعنا عن ذلك، وعلمنا أنّه غالب على أمره، وأنّه مسخّر للأشياء على حسب مشيئته، ومدبّر لها على حسب إرادته، وأنّه منزّه عن صفات أمثالنا، وهذه صفات بها يعرف صاحبها بعض المعرفة، وفي هذه الطريقة السالك، والمسلك، والمسلوك منه، والمسلوك إليه، كلّه واحد، وهو البرهان على ذاته تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1].

وبعد هذه الطريقة في الإحكام والشرف، طريقة معرفة النفس، كما أشير إليه بقوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[2]، «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه»[3]، وفي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق، فيمتاز عن سائر الطرق بهذا الوجه، وبعدها سائر الطرق الآفاقية، على تفاوت مراتبها.

وإلى الثلاث الإشارة بقوله عزّ وجلّ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[4].

أصل

وإذ قد دريت في الأصول عدم موجودية ما سوى الموجود بالذات، استغنيت عن نفي زيادة الوجود على ذاته تعالى.

ولكنا نقول - مع التنزّل - لو كان حقيقته تعالى غير الوجود لافتقر إليه في موجوديته، تعالى عن ذلك، أو نقول: لو كان وجوده زائداً عليه لم يكن في حدّ ذاته - مع قطع النظر عن العوارض - موجوداً، وكل ما كان كذلك فهو فقير محتاج: لأنّ اتّصافه بالوجود لا يجوز أن يكون بسبب ذاته؛ لاستلزامه تقدّم الشيء بالوجود على نفسه، فتعيّن أن يكون بسبب غيره، فيكون مفتقراً إلى ذلك الغير، هذا خلف.

بل نقول: إنه سبحانه لا ماهية له سوى الوجود البحت، سواء كانت متأصّلة، أو غير متأصّلة، وإلاّ لكان العقل أن يحلّله إلى ماهية ووجود، ويحكم عليه بعدم الوجود في مرتبة الماهية من حيث هي هي، مع أنها مرتبة من مراتب نفس الأمر، فلا يكون وجوداً تاماً متأكّداً غنياً من جميع الوجوه، هذا خلف.

وأيضاً: كلّ ماهية فنفس تصورها لا تأبى أن تكون لها جزئيات، وكلّما وقع من جزئيات كلّيٍّ بقي الإمكان بعد، فلو كان له سبحانه ماهية فلا يجوز أن تكون تلك الماهية ممتنعة

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨.
(٢) عوالي اللئالي: ٤: ١٠٢، عن النبي صلى الله عليه وآله.
(٣) جامع الأخبار: ٤.
(٤) سورة فصلت، الآية: ٥٣.

لذاتها، وإلاّ لم يوجد هذا الفرد منها. ولا ممكنة، وإلاّ لم يكن هذا واجباً لذاته، ولا واجبة، وإلاّ لم تنعدم الأفراد الأخر، وإن امتنعت بسبب غير نفس الماهية فتكون ممكنة في نفسها، وقد فرضت واجبة، هذا خلف.

كذا أفاد بعض العلاء[١].

أصل

وإذ ليس له سبحانه ماهية سوى الوجود البحت، فلا يمكن تصوّره بوجه من الوجوه، وإلاّ لكان الوجود الخارجي العيني - من حيث هو وجود عيني - وجوداً ذهنياً، هذا خلف، كذا أفاد أستاذنا - دام ظلّه -.

وإذا استحال تصوّره استحال أن يكون له أجزاء ذهنية، وإذ لا يتقدّم عليه شيء فليس له أجزاء عينية؛ لتقدّم الجزء على الكلّ بالضرورة، وكيف يكون له جزء وكلّ ذي جزء فإنّما هو بجزئه يتقوّم، وبتحقّقه، وإليه يفتقر، وهو سبحانه غني عن العالمين.

وأيضاً هو سبحانه عين الوجود، وقد بيّنا أن الوجود لا جزء له، لا عيناً، ولا ذهناً.

وأيضاً: إمّا أن يكون شيء من أجزائه عين الوجود الأتم، فيكون الغني بالذات ذلك الجزء، والجزء الآخر خارجاً عنه، ولا يكون الكلّ - حينئذ - عين الوجود الأتم: ضرورة تغاير الكلّ والجزء، أو لا يكون شيء منها ذلك، فيجوز للعقل تحليل كلّ منها إلى شيء ووجود، ويلزم أن يكون الكلّ كذلك، مع أنا قد بيّنا بطلانه.

وأيضاً: إن كان شيء من أجزائه غنياً، أو فقيراً، مستنداً إلى غني آخر، لزم تعدّد الغني بالذات، وسنبطله، وإن كانت كلّها فقراء مستندة إليه، فلا يكون شيء منها موجوداً في مرتبة ذاته، فإما أن يستغني عنها في تلك المرتبة، ويتم بدونها، فلا يكون شيء منها جزءاً، أو لا، فلا يكون غنياً بالذات، بل ولا موجوداً في تلك المرتبة، تعالى عنه.

وهذا البرهان ممّا أُلهِمْتُ به، ولله الحمد.

وإذ ليس له سبحانه جهة فقر أصلاً فلا أغنى منه، ولا أتمّ، ولا أشدّ، ولا أقدم، بل هو غير متناهٍ في الفناء والتمامية والشدّة والتقدّم؛ إذ لو كان متناهياً في شيء من ذلك لكانت تتصور مرتبة فوقه يكون فاقداً لها، مفتقراً إليها، هذا خلف. فلا يحدّه حدّ، ولا يضبطه رسم ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾ وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[٢].

أصل

وإذ ثبت أن حقيقته تعالى هو الوجود البحت الغير المتناهي، ثبت أنّه تعالى واحد، لا

(١) أنظ: الأسفار الأربعة: ١: ١٠٤.
(٢) سورة طه، الآيتان: ١١٠ و ١١.

شريك له؛ إذ لا تعدّد في صرف شيء، ونعم ما قيل: صرف الوجود الّذي لا أتمّ منه، كلّما فرضته ثانياً فإذا نظرت فهو هو: إذ لا ميز في صرف شيء، فإذن شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو.

وأيضاً لو اقتضى ذاته من حيث هو، ولأنّه غني بذاته أن يكون هذا بعينه فلا يصحّ أن يكون غيره، وإن كان بسبب ما صار هذا فيكون هذا فقيراً، هذا خلف.

فإذن لا إله إلاّ هو.

وأيضاً لو تعدّد فلا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بلازمه، وهو ظاهر، ولا بعارض غريب؛ إذ ليس وراءهما مخصّص، وإن خصص أحدهما نفسه وصاحبه فيكونان قبل التخصّص متعيّنين لا بالمخصّص، هذا خلف. فلم يكن له كفواً أحد.

وأيضاً إمّا أن تقتضي ذاته الوحدة، فلا يكون إلاّ واحداً، أو التعدد، فلا يوجد في واحد، وإذ لا واحد فلا متعدّد، هذا خلف، أو لا ذا ولا ذاك فتتساوى نسبة مراتب الأعداد إليه، فالتعيّن إمّا لمرجّح، فيفتقر إليه، أو لا لمرجّح، فيلزم الترجيح بلا مرجّح، فلا ندّ له.

ويلزم من الشق الثاني - أيضاً - أن لا يوجد بمحوضته وصرافته، وأن يتقدّم عليه شيء ما، فإنّ كلّ عدد يتأخّر عما دونه بالطبع، وأن يفتقر إلى الأفراد وإلى الأمور الزائدة على الذات، ويلزم من الأوّل عدم موجوديته في مرتبة الذات، ومن الثاني والثالث - مع الافتقار - أن لا يكون غير متناهٍ في القدم. ومن الرابع - مع ذينك - أن لا يكون التعدّد مقتضى الذات، من حيث هو هو، وهو خرق الفرض.

وأيضاً لو تعدّد فإما أن يفتقر كلّ منهما أو أحدهما إلى الآخر، فلا يكون غنياً مطلقاً، ولا وجوداً تاماً، أو يستغني عنه فيكون المستغنى عنه عادماً لكمال ما هو فقر كلّ شيء إليه، ومفتقر في تحصيله إلى غيره، ولزم المحذور أيضاً ف: ﴿لَا تَتَّخِذُوٓا۟ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[1].

وأيضاً لو كان بينهما علاقة ذاتية موجبة لتعلّق أحدهما بالآخر لزم فقرهما، أو فقر أحدهما، وإلاّ فيكون لكلّ منهما كمال وجودي ليس للآخر، ولا مستفاداً منه، فيتركّب كلّ منهما من حصول شيء وفقدان شيء آخر، فلا يكون ذاته وجوداً خالصاً تاماً، ولا واحداً حقيقياً، هذا خلف. فليس معه من إله.

وهذا البرهان لأستاذنا - سلّمه الله -.

وأيضاً يلزم أن يكون أثر أحدهما بعينه ممكناً أن يكون أثر الآخر؛ لاتفاقهما في الحقيقة،أعني الوجود الأتم، فاستناده إلى أحدهما دون الآخر يوجب ترجحاً بلا مرجّح، وصدوره عنهما جميعاً يوجب صدور أمر واحد بالشخص عن متعدّد، وكلاهما محال، فإذن لو كان في السماوات والأرض آلهة إلاّ الله لفسدتا، فإنّ عدم الأثر فساد.

---

(١) سورة النحل، الآية: ٥١.

أصل

وإذ هو واحد فلا شريك له في الإيجاد؛ لاستناد الكلّ إليه تعالى، وينافي ذلك إثبات الوسائط والروابط من الملائكة العمّالة بإذنه تعالى؛ إذ لا تأثير لها أصلاً في الإيجاد، بل في الإعداد وتكثير الخيرات، فإنّ من الفقراء ما فقره اللازم لماهيته كافٍ في صدوره عنه سبحانه من غير شرط، ومنها ما لا يكفي فقره، بل لا بدّ من حدوث أمر قبل حتّى يستعدّ به للصدور عنه تعالى، فإذن له الخلق والأمر.

وأيضاً لا يجوز أن يفيض الوجود إلاّ ما هو بريء من جميع جهات الفقر، وإلاّ لكان للعدم شركة في إفاد الوجود، وليس ما هذا شأنه سوى الله، أو ما أغناه الله بحيث استهلك غناؤه في غنائه تعالى، فالكلّ من عند الله تعالى.

سؤال: لِمَ لا يجوز أن تكون إفاضته الوجود من جهة غنائية فحسب؟

جواب: لأنّ المفيض بالذات على هذا التقدير إنّما تكون تلك الجهة، وهي له مستفادة من الغير؛ لما دريت أن كلّ فقير بالذات من جهة ما فهو فقير بالذات من جميع الجهات، فالمفيض بالحقيقة ذلك الغير دونه، وتلك الجهة إنّما تكون مستهلكة في غناء ذلك الغير، لا يكون أمراً وراءه، بل شأناً من شؤونه إن كان على أنها ليست تمام ما فرضناه، مفيضاً للوجود، فلا يكون ما فرضناه مفيضاً مفيضاً، بل غيره، هذا خلف.

وسيأتي لهذا مزيد بيان وبرهان، من كلام أستاذنا - دام ظلّه -.

تمثيل: نسبته تعالى إلى ما سواه ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[1] نسبة نور الشمس لو كان قائماً بذاته إلى الأجسام المستنيرة به، المظلمة بحسب ذواتها، فإنّه بذاته منير، وبسببه تستنير تلك الأجسام، فإذا أشرقت الشمس على موضع وأنارته، ثمّ حصل من ذلك النور نور آخر، فلا جرم يحكم بأنّ النور الثاني من الشمس، ويتند إليه، فكذلك حال وجودات الأشياء بالنسبة إلى الله تعالى، فالله غالب على أمره، وهو القاهر فوق عباده، ليس شأن ليس فيه شأنه.

وصل

وكما أن ائتلاف أعضاء الشخص الواحد الإنساني منتظمة في رباط واحد، منتفعة بعضها عن بعض مع اختلافها وامتياز بعضها عن بعض، يدلّ على أن مدبّرها وممسكها عن الانحلال قوّة واحدة، ومبدأ واحد، فكذلك ارتباط الموجودات بعضها ببعض، على الوصف الحقيقي والنظم الحكمي، دليل على أن مبدعها ومدبّرها، وممسك رباطها عن أن ينقصم، واحد

(١) سورة الروم، الآية: ٢٧.

حقيقي، يمسك السماوات والأرض أن تزولا، إذ لو كان معه من إله لتميز صنع بعضهم عن بعض، فينقطع الارتباط ويختل النظام.

﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهِۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [١].

سئل مولانا الصادق عليه السلام، **ما الدليل على أن الله واحد؟ قال: «اتصال التدبير، وتمام الصنع، كما قال** عزّ وجلّ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[٢]»[٣].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في واصاياه لابنه الحسن عليه السلام: «**واعلم - يا بني - أنّه لو كان لربك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد، كما وصف نفسه، لا يضادّه في ملكه أحد، ولا يزول أبداً**»[٤].

وصل

كل ما سمعت في بيان التوحيد كان إشارة إلى التوحيد الألوهي، وهو توحيد الأنبياء صلوات الله عليهم، وتوحيد الظاهر، وعليه نبّه قول الله سبحانه: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ﴾[٥].

وقول نبينا صلى الله عليه وآله: «**أمرتُ أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله**»[٦].

والشرك المقابل لهذا التوحيد هو الشرك الجليّ، وإليه الإشارة بقول الله سبحانه: ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[٧].

وها هنا توحيد آخر أعلى وأجلّ وأشرف وأكمل، وهو التوحيد الوجودي، وهو توحيد الأولياء عليهم السلام، وتوحيد الباطن، وعليه نبّه قوله سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾[٨]، وقل النبي صلى الله عليه وآله: «**لو أدليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله**»[٩].

والشرك المقابل لهذا التوحيد، هو الشرك الخفي، وإليه الإشارة بقوله سبحانه: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[١٠]، وقول النبي صلى الله عليه وآله: «**دبيب الشرك في أمّتي أخفى من دبيب**

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ٩١. (٢) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.
(٣) كتاب التوحيد: ٢٥٠، ح ٢.
(٤) نهج البلاغة: ٣٩٤، من وصية له عليه السلام لابنه الحسن عليه السلام، رقم ٣١.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ٦٤. (٦) تفسير القمّي: ١: ١٧١.
(٧) سورة الفرقان، الآية: ٣. (٨) سورة القصص، الآية: ٨٨.
(٩) سنن الترمذي: ٥: ٧٧، ضمن الحديث ٣٣٥٢، وفيه: لو أنكم دليتم.
(١٠) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.

النملة السوداء على الصخرة الصمّاء[١] في الليلة الظلماء»[٢].

وقد بيّنوا هذا التوحيد ببيانات وعبارات، ولكن ما اتّفق أيضاً لأحد كما اتّفق لأستاذنا - أدام الله أيام بركاته - و﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[٣]، وها نحن ذاكرون بُرهانه وبيانه - دام ظلّه - فاستمع:

وصل

قد دريت أن الإيجاد هو إبداع هوية الشيء وذاته الّتي هو نحو وجوده الخاص، فكلّ ما هو مفتقر إلى موجد فهو في ذاته متعلّق ومرتبط إليه، فيجب أن تكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلّق والارتباط؛ إذ لو كانت حقيقة في التعلّق والارتباط بالغير، أو يكون التعلّق بموجده صفة زائدة عليه، وكل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلا يكون ما فرضناه مفتقراً مفتقراً، بل غيره، فيكون ذلك الغير مرتبطاً إليه، ويكن هذا المفروض مستقلّ الحقيقة، مستغني الهوية عن السبب الفاعلي، وهو خرق الفرض.

فإذا ثبت أن كلّ فاعل - بما هو فاعل - فاعل بذاته، وكل مفعول - بما هو مفعول - مفعول بذاته، وثبت أيضاً أن ذات كلّ منهما عين وجوده؛ إذ الماهيات أمور اعتبارية فالمسمى بالمفعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية فاعله المفيضة إياه، منفصلة عنها، حتّى تكون هناك هويّتان مستقلّتان، إحداهما مفيضة، والأخرى مستفاضة، أي موصوفة بهذه الصفة، وإلاّ لم تكن ذاته بذاته مفاضة، فانفسخ ما أصّلناه من كون الفاعل فاعلاً بذاته، والمفعول مفعولاً بذاته، فإذن المجعول بالجعل البسيط الوجودي لا حقيقة له متأصّلة سوى كونه مضافاً إلى فاعله بنفسه، ولا معنى له منفرداً غير كونه متعلّقاً به، وتابعاً له، وما يجري مجراهما.

كما أن الفاعل كونه متبوعاً ومفيضاً عين ذاته، وإذا تحقق هذا وقد ثبت تناهي الوجودات إلى حقيقة واحدة ظهر أنّ لجميع الوجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فيّاض الموجودات، وبحقيقته محقّق للحقائق، وبسطوع نوره منوّر للسماوات والأرض، فهو الحقيقة، والباقي شؤونه، وهو الذات، وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل، وما سواه أطواره وفروعه، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[٤].

ولنبيّن ذلك ببيان آخر، وإن كانت هذه المعاني لا تدخل تحت البيان، ولا قوّة إلاّ بالله.

---

(١) عبار «على الصخرة الصمّاء» لم ترد في المصدر.
(٢) عوالي اللئالي: ٢: ٧٤؛ وقد ورد مضمون هذا الحديث في مصادر أخرى، فراجع.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٤٣.
(٤) سورة القصص، الآية: ٨٨.

وصل

قد دريت في الأصول أن وحدة المفعولات ليست كوحدة المحسوسات، وحدة عددية، بل هي وحدة حقيقية جمعية، لا تنافيها الكثرة من وجه؛ لأنها منزهة عن الحصر والتقيّد في مدلول الواحدية والوحدة، فما ظنّك بوحدة مبدأ الكلّ الّتي هي فاعل الوحدات والكثرات جميعاً، فهي أولى بالتنزّه عما يفهمه الجمهور من مفهومي الوحدة والكثرة، سيّما وتلك الوحدة عين ذاته تعالى، فلا يجوز أن يتوقّف تعقّلها على تعقّل الكثرة، بل نسبة كلّ واحدة من الوحدة والكثرة إليها من حيث هي كذلك على السواء، كما أشار إليه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: **«كل مسمّىً بالوحدة غير قليل»**[(١)]، يعني: أنّه واحد كثير، لقوله أيضاً: **«الأحد لا بتأويل العدد»**[(٢)].

فهو سبحانه واحد من كلّ وجه بهذا التقرير؛ إذ هو الّذي ليس معه إلاّ هو، ومن هنا قيل: هو هو في أنا وأنت وهو، فهو هو وحده لا إله إلاّ هو، وفي أسمائه سبحانه، يا هو، يا من هو، يا من لا هو إلاّ هو.

قال بعض العلماء المتفرّد بالوجود هو الله سبحانه؛ إذ ليس موجود معه سواه، فإنّ ما سواه أثر من آثار قدرته، لا قوام له بذاته، بل هو قائم به، فلم يكن موجوداً معه؛ لأنّ المعيّة توجب المساواة في الرتبة، والمساواة في الرتبة نقصان في الكمال، بل الكمال لمن لا نظير له في رتبته، وكما أن إشراق نور الشمس في أقطار الآفاق ليس نقصاً في الشمس، بل هو من جملة كمالها، وإنما نقصان الشمس بوجود شمس أخرى تساويها في الرتبة. فكذلك وجود كلّ ما في العالم يرجع إلى إشراق أنوار القدرة، فيكون تابعاً.

فإذن معنى الربوبية التفرّد بالوجود، وهو كمال. انتهى كلامه[(٣)].

ونزيدك بياناً ممّا أُلهِمتُ به، فاستمع، وعِهْ:

وصل

قد بيّنا وجوب انتهاء كلّ جهة من جهات الفقر إلى غنيّ بالذات من تلك الجهة، وبيّنا أن الغني بالذات واحد، وقد ثبت أن الاختلاف النوعي في الوجودات لا بدّ وأن يكون مستنداً إلى اختلاف جهات في الفاعل،، ودريت أن المستغنى بالغير إنّما يكون من سنخ موجده المغني له، ليس له هوية ووجود غير هويّته ووجوده.

---

(١) نهج البلاغة: ٩٦، خطبة رقم «٦٥».

(٢) ورد هذا القول هكذا: «أحد لا بتأويل عدد». أنظر: تحف العقول: ٦٣، ضمن خطبة أمير المؤمنين عليه السلام في إخلاص التوحيد.

(٣) إحياء علوم الدين: ١٠: ٨٩، مع بعض الاختلافات اليسيرة.

فظهر من هذه المقدمات أن للغني بالذات بإزاء كلّ نوع من أنواع الموجودات جهة هي مبدأ أفراد ذلك النوع، متحدة معها نحواً من الاتحاد، بل هي عين كلّ واحد منها، فإنّ وحدتها ليست عددي من جنس وحدات الأشياء حتى يحصل من تكرّرها الأعداد، كما عرفت، والاتحاد فرع الاثنينية.

وقد دريت أن ليس للمفيض والمستفيض هويتان، وإطلاق مثل هذه الألفاظ من ضيق العبارة، فإذن تلك الأفراد من حيث وجوداتها واستغنائها بتلك الجهة ليست أموراً وراء تلك الجهة، وأمّا من حيث ذواتها فهي معدومات صرفة.

وتلك الجهات هي أسماء الله الحسنى، وسيأتي بيانها، وأنها على وجه لا يوجب تكثّرها تكثّراً في الذات الأحدية بوجه من الوجوه أصلاً، بل إنها ليست لها وجودات وراء الذات، وإلاّ لزم تعدّد الغني بالذات، إن كانت أغنياء، والتسلسل والانتهاء إلى جهات أخرى متكثرة في الذات إن كانت فقراء، وكلها محالات.

فإذن هي نفس الذات، مع تعيّن ما، فهو سبحانه مع وحدته الحقّة وبساطته الحقيقية من كلّ وجه، كل الأشياء، وليس هو شيئاً من الأشياء؛ لأنّ وحدته وحدة حقيقية، لا مكافى لها في الوجود، ولهذا كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، ولو قالوا: ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً إذ ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[١]، فهو رابع الثلاثة، وسادس الخمسة، ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾، فهو بكلّ مكان، وفي كلّ حين وأوان، ومع كلّ إنس وجان، «مع كلّ شيء لابمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»[٢]، وهو معكم أينما كنتم.

وصل

وأيضاً لو لم يكن هو سبحانه بوحدته كلّ الأشياء لكانت ذاته مستحصّلة القوام من هويّة أمر، ولا هوية أمر، فيكون مركّباً، ولو في العقل؛ وذلك لأنّ ما به الشيء هو هو، غير ما به، يصدق عليه أنّه ليس هو، فإنّا إذا قلنا - مثلاً -: الإنسان يسلب عنه الفرس، أو الفرسية، فليس هو من حيث هو إنسان، لا فرس، وإلاّ لزم من تعقّله تعقّل ذلك السلب؛ إذ ليس سلباً بحتاً، بل سلب نحو من الوجود، فكلما كان الشيء أبسط، فهو أحوط للوجود، وأشمل، وبالعكس، كذا أفاد أستاذنا، دام ظلّه[٣].

فهو سبحانه لما كان مجرّد الوجود، القائم بذاته من غير شائبة كثرة أصلاً، فلا يسلب عنه شيء من الأشياء، فهو تمام كلّ شيء وكماله، والمسلوب عنه ليس إلاّ قصورات الأشياء، فما

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ٧.
(٢) نهج البلاغة: ٣٩، الخطبة رقم«١».
(٣) أنظر: الشواهد: ٤٧، الإشراق العاشر، في أنّه جلّ اسمه كلّ الوجود.

من ذرّة من ذرّات العالم إلاّ وهو محيط بها، قاهر عليها، أقرب من وجودها إليها؛ لأنّه تمامها، وتمام الشيء أحقّ به، وأوكد له من نفسه.

ومن هنا قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾[١]، ونحن أقرب إليه منكم ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[٢]، ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[٣].

وصل

كيف لا يكون الله سبحانه كلّ الأشياء، وهو صرف الوجود الغير المتناهي شدّة وقوّة وغنىً وتماماً، فلو يخرج عنه وجود لم يكن محطياً به؛ لتناهي وجوده دون ذلك الوجود، تعالى عن ذلك، **بل إنكم لو أدليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله**[٤]، و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[٥].

قال بعض السالكين: ما رأينا شيئاً إلاّ ورأينا الله بعده.

فلما ترقّوا عن تلك المرتبة درجة من المشاهدة والحضور قالوا: ما رأينا شيئاً إلاّ ورأينا الله فيه.

فلما ترقّوا قالوا: ما رأينا شيئاً إلاّ ورأينا الله قبله.

فلما ترقوا قالوا: ما رأينا شيئاً سوى الله.

والأولى مرتبة الفكر، والاستدلال عليه، والثانية مرتبة الحدس، والثالثة مرتبة الاستدلال به، لا عليه، والرابعة مرتبة الفناء في ساحل عزّته، واعتبار الوحدة المطلقة محذوفاً عنها كلّ لاحق.

وصل

وإذ ليست وحدته سبحانه عددية، فليست معيّنة للأشياء بممازجة، ولا مداخلة، ولا حلول، ولا اتّحاد، ولا معيّة في درجة الوجود، ولا في الزمان، ولا في الوضع، تعالى عن ذلك كله علوّاً كبيراً.

فهو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، وكل ظاهر غيره غير باطن، وكل باطن غيره غير ظاهر، لم يحلل في الأشياء فيقال: هو فيها كائن، ولم ينأ منها فيقال: هو منها بائن.

الظاهر لا يقال ممّا، والباطن لا يقال فيما.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٦. (٢) سورة ق، الآية: ١٦.

(٣) سورة فصلت، الآية: ٥٤.

(٤) هكذا ورد في الحديث. أنظر: سنن الترمذي: ٥: ٧٧، ح ٣٣٥٢.

(٥) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

وصل

قد ظهر من هذه التحقيقات أن الموجدات على تباينها في الذات والصفات والأفعال، وترتّبها في القرب والبعد من الحق الأوّل، والذات الأحدية، تجمعها حقيقة واحدة إلهية، جامعة لجميع حقائقها وطبقاتها، لا بمعنى أنّ المركّب من المجموع شيء واحد هو الحق سبحانه، حاشا الجناب الإلهي عن وصمة الكثرة والتركّب، بل بمعنى أن تلك الحقيقة الإلهية - مع أنها في غاية البساطة والأحدية - ينفد نورها في أقطار السماوات والأرضين، فما من ذرّة إلاّ وهو محيط بها، قاهر عليها عن سلطانه.

وصل

في الكافي والتوحيد، بإسنادهما عن الصادق عليه السلام، **أنّه قال رجل عنده: الله أكبر، فقال** عليه السلام**: الله أكبر من أي شيء؟ فقال: من كلّ شيء، فقال الصادق** عليه السلام**: حددته، فقال الرجل: كيف أقول؟ قال: قل: الله أكبر أكبر من أن يوصف**[١].

وفي رواية أخرى أنّه عليه السلام قال: «**وكأنه ثمّة شيء، فيكون أكبر منه، فقيل: فما هو؟ قال: الله أكبر من أن يوصف**»[٢].

وفي التوحيد، عن أمير المؤمنين عليه السلام، **أنّه سئل عن وجه الربّ تعالى، فدعا بنار وحطب، فأضرمه، فلما اشتعلت قال: أين وجه النار؟ قال السائل: هي وجه من جميع حدودها، قال: هذه النار مدبّرة مصنوعة لا نعرف وجهها، وخالقها لا يشبهها** ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[٣]**، لا يخفى على ربّنا خافية**[٤].

وصل

كل ما قيل، أو يقال في تقسيم التوحيد ومراتبه، ثنائياً وثلاثياً ورباعياً وخماسياً، فلا يخرج عن هذين القسمين: الألوهي والوجودي، إلاّ توحيد الحق سبحانه ذاته، فإنّه خارج عنهما؛ وذلك لأنّ الكلام في التوحيد المتعلّق بالسالك أو العباد، وإلاّ فالتوحيد الحقيقي ليس إلاّ ذاك. كما أشار إليه الشسخ الهروي[٥] بقوله:

---

(١) الكافي: ١: ١١٧، ح ٨؛ وكتاب التوحيد: ٣١٢، ح١.

(٢) الكافي: ١: ١١٨، ح٩؛ وكتاب التوحيد: ٣١٣، ح٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١١٥.

(٤) كتاب التوحيد: ١٨٢، ح ١٦، باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(٥) في شرح الأسماء الحسنى: ٢: ١٤ نسب الأبيات إلى العارف الكامل الشيخ عبد الله الأنصاري، وفي فتح المعين: ٤٢ ذكر محقق الكتاب أنّ الأبيات للهروي ولم يذكر المصدر، أنظر الهامش رقم ٥٠.

ما وحّد الواحد من واحد	إذ كلّ من وحّده جاحد
توحيد من ينطق عن نعمته	عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده	ونعت من ينعته لاحد

وتمام الكلام في توحيد الوجود يأتي فيما بعد، إن شاء الله.

أصل

وإذ قد بيّنا وجوب انتهاء كلّ من جهات الفقر إلى غنيّ بالذات من تلك الجهة، ثبت وجوب انتهاء كمالات الوجود كلها إلى كامل بالذات فيها الذي كانت له بالفعل دائماً في جميع المراتب، وكما أن مفيض الوجود ليس مسلوب الوجود في مرتبة، فكذلك واهب الكمال لا يجوز أن يكون ممنوعاً في حدّ ذاته؛ إذ المفيض - لا محالة - أكرم وأعلى وأمجد من المفاض عليه، فكما أن في الوجود وجوداً قائماً بالذات، غير متناهٍ في التأكّد، وإلاّ لم يتحقّق وجود بالغير، فكذلك يجب أن يكون في العلم علم متأكّد قائم بذاته، وفي الاختيار اختيار قائم بذاته، وفي القدرة قدرة قائمة بذاتها، وفي الإرادة إرادة قائمة بذاتها، وفي الحياة حياة قائمة بذاتها، حتّى يصحّ أن تكون هذه الأشياء في شيء لا بذواتها، بل بغيرها، فإذن فوق كلّ ذي علم عليم، وفوق كلّ ذي قدرة قدير، وفوق كلّ ذي سمع سميع، وفوق كلّ ذي بصر بصير، إلى غير ذلك من صفات الكمال.

ويجب أن يكون جميع ذلك واحداً حقيقياً؛ لامتناع تعدّد الغنيّ بالذات، فهو سبحانه - كما قيل - وجود كلّه، وجوب كلّه، علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه، لا أن شيئاً منه علم، وشيئاً آخر قدرة، ليلزم التركّب في ذاته، ولا أنّ شيئاً فيه علم، وشيئاً آخر فيه قدرة، ليلزم التكثّر في صفاته الحقيقية[١].

يعني أن ذاته بذاته، من حيث هو هو مع كمال فرديّته، منشأ لهذه الصفات، ومستحقّ لهذه الأسماء، فيكون هو نفس هذه الصفات وجوداً، وعينا، وفعلاً، وتأثيراً، وإن كانت هي غيره بحسب المعنى والمفهوم؛ وذلك لجواز أن توجد الأشياء المختلفة، والحقائق المتباينة، والمفهومات المتغايرة، بوجود واحد؛ لما دريت أن الوجود هو الأصل، والماهيات تابعة، ودريت أن ذاته سبحانه بسيطة في غاية البساطة، ليس له جهتا قوّة وفعل، وأنّه غير متناهٍ في الغنا والتمامية والكمال، فلا يجوز أن يكون في مرتبة من المراتب، أو باعتبار من الاعتبارات، عرية عن كمال ما.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال**

---

(١) أنظر: الأسفار الأربعة: ٦: ١٢١، وقد نقله عن الفارابي.

التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله»(١).

وقال الصادق عليه السلام: **«هو نور لا ظلمة فيه وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، حق لا باطل فيه»**(٢).

وقال أيضاً: **«هو نور ليس فيه ظلمة، وصدق ليس فيه كذب، وعدل ليس فيه جور، وحقّ ليس فيه باطل»**(٣).

وصل

وكذلك لا يجوز أن تلحقه سبحانه إضافات مختلفة، توجب اختلاف حيثيّات فيه، بل لإضافة واحدة هي المبدئية تصحّح جميع الإضافات، كالرازقية، والمصوّرية، ونحوهما، ولا سلوب كذلك، بل له سلب واحد يتبعها جميعها، وهو سلب الفقر، فإنّه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما، كما يدخل تحت سلب الجمادية في الإنسان، سلب الحجرية والمدرية عنه.

على أن هذه الأمور من خواص الماهيات دون الوجود، وقد بينا أنه سبحانه وجود بحت، لا ماهية له بوجه من الوجوه.

وصل

ثم إنّ نسبة ذاته سبحانه وأسمائه الحسنى إلى ما سواه من الفاقرات يمتنع أن تختلف بالمعيّة واللاّمعية، والإفاضة واللاّإفاضة، وإلاّ فيكون بالفعل مع بعض، وبالقوة مع آخرين، فتتركّب ذاته من جهتي فعل وقوّة، وتتغيّر صفاته حسب تغيّر المتجددات المتعاقبات، تعالى عن ذلك، بل نسبة ذاته الّتي هي فعلية صرفة، وغناء محض من جميع الوجوه إلى الجميع، وإن كان من الحوادث الزمانية نسبة واحدة إيجابية، ومعيّة فيّومية ثابتة غير زمانية، ولا متغيّرة أصلاً، والكلّ عنده واجبات، وبغنائه بقدر استعداداتها مستغنيات كلّ في وقته ومحلّه، وعلى حسب طاقته، وإنّما إمكانها وفقرها بالقياس إلى ذواتها وقوابل ذواتها، وليس هناك إمكان وقوّة البتّة.

فالمكان والمكانيّان بأسرها بالنسبة إليه سبحانه كنقطة واحدة في معيّة الوجود ﴿وَالسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(٤)، والزمان اوالزمانيات بآزالها وآبادها كان واحد عنده في ذلك، جفّ

---

(١) نهج البلاغة: ٣٩، الخطبة رقم «١».

(٢) كتاب التوحيد: ١٤٦، ح١٤.

(٣) كتاب التوحيد: ١٢٨، ح٨.

(٤) سورة الزمر، الآية: ٦٧.

القلم بما هو كائن، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلاّ وهي كائنة، والموجودات كلّها - شهاديّاتها وغيبيّاتها - كموجود واحد في الفيضان عنه تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[١]، وإنما التقدّم والتأخّر، والتجدد والتصرّم، والحضور والغيبة، في هذه كلّها بقياس بعضها إلى بعض، وفي مدارك المحبوسين في مطمورة الزمان، المسجونين في سجن المكان، لا غير، وإن كان هذا لممّا تستغربه الأوهام.

وأمّا قوله عزّوجلّ: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٢]، فهو كما قاله بعض العلماء: إنها شؤون يبديها، لا شؤون يبتديها[٣]، وسيأتي الكلام في ذلك في مباحث حدوث العالم، إن شاء الله.

وصل

روى في كتاب التوحيد بإسناده الصحيح عن مولانا الصادق عليه السلام، أنّه سئل عن قول الله عزّوجلّ: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[٤]، قال: «**استوى من كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء، لم يبعد منه بعيد، ولم يقرب منه قريب، استوى من كلّ شيء**»[٥].

وفي الكافي، بإسناده، مثله[٦].

وفيه، بإسناده عن مولانا الهادي النقي عليه السلام، أنّه قال: «**الأشياء كلها له سواء، علماً، وقدرة، وملكاً، وإحاطة**»[٧].

وصل

قد ظهر ممّا ذكر أنّ إلهيّته تعالى ثابتة له في الأزل، وهو تام الفاعلية فيه، فلا يجوز أن يسنح له فيها سانح، أو يغيره منها مغيّر، أو يعوّقه عنها عائق، ولا تتعلّق فاعليته بداع خارج من ذاته، سواء كان إرادة حادثة، أو وقتاً، أو حالة عارضة؛ لأنّ ذلك كله يوجب الاستحالة والحركة والافتقار إلى الغير، وأن لا يكون أوّلاً من كلّ وجه، وأن يتركب من قوّة وفعل، وتؤدي إلى انفعاله تعالى عن قاهر بقهره، وسلطان بعجزه، وشريك بشركه، تعالى عن ذلك كله علواً كبيراً.

وكيف تتعلّق فاعليته بتجدد حال، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدّد ليتجدد، فذاته بذاته فيّاض لم يزل، ولا يزال، بلا منع وتقتير، وبخل وتقصير، على جري مستمرّ، وسنّة واحدة ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[٨].

---

(١) سورة لقمان، الآية: ٢٨.
(٢) سورة الرحمن، الآية: ٢٩.
(٣) أنظر: الكشاف: ٤: ٤٦ و ٤٧.
(٤) سورة طه، الآية: ٥.
(٥) كتاب التوحيد: ٣١٥، ح ٢.
(٦) الكافي: ١: ١٢٨، ح ٨.
(٧) الكافي: ١: ١٢٦، ح ٤.
(٨) سورة الأحزاب، الآية: ٦٢؛ وسورة الفتح، الآية: ٢٣.

وصل

وكذلك عالميّته وسمعه وبصره، وغير ذلك من الصفات، فإنّه سبحانه أدرك الأشياء جميعاً إدراكاً تاماً، وأحاط بها إحاطة كاملة، فهو عالم بأنّ أي حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة، وكم يكون بينه وبين الحادث الّذي بعده، أو قبله، من المدة، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك، بل بدل ما نحكم بأن الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم هو بأن كلّ موجود في زمان معيّن لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة الّتي تكون قبله، أو بعده، وهو عالم بأنّ كلّ شخص في أي جزء يوجد من المكان، وأي نسبة تكون بينه وبين ما عداه ممّا يقع في جميع جهاته، وكم الأبعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم، ولا تحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم، أو موجود هناك أو معدوم، أو حاضر أو غائب؛ لأنّه سبحانه ليس بزماني، ولا مكاني، بل هو بكل شيء محيط، أزلاً وأبداً ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[1].

وصل

قال أمير المؤمنين عليه السلام: **«لم تسبق له حال حالاً، فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخراً، ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً»**[2].

وقال عليه السلام: **«علمه بالأموات الماضين كعلمه بالأحيار الباقين، وعلمه بما في السماوات العلى كعلمه بما في الأرضين السفلى»**[3].

وعن مولانا الباقر عليه السلام: **«كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه»**[4].

وعن مولانا الرضا عليه السلام: **«له معنى الربوبية إذ لا مربوب، وحقيقة الإلهية إذ لا مألوه، ومعنى العالم ولا معلوم، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وتأويل السمع ولا مسموع، ليس منذ خلق استحقّ معنى الخالق، ولا بإحداثه البرايا استفاد معنى البارئية، كيف ولا تغيّبه مذ، ولا تدنيه قد، ولا تحجبه لعلّ، ولا توقّته متى، ولا تشمله حين، ولا تقارنه مع». الحديث**[5].

وصل

وإذ ثب أن كمالاته سبحانه ليست بأمر زائد على ذاته، وأنها ثابتة له في الأزل، ظهر أن

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.
(٢) نهج البلاغة: ٩٦، خطبة رقم «٦٥».
(٣) نهج البلاغة: ٢٣٣، ابتداع المخلوقين.
(٤) الوافي: ١: ١٠٧، ح٢.
(٥) كتاب التوحيد: ٣٤، ح٢، ضمن حديث طويل.

مجده وعلوه تعالى في الفاعلية والعالمية والقادرية، ونحوها من صفات الكمال، ليس بالمعنى الإضافي الّذي هو متأخّر عن ذاته، وعن وجود ما أضيفت هي إليه، على أن وجود الفعل عنه موقوف على كونه فاعلاً، فلو كانت فاعليّته موقوفة على وجود الفعل لزم الدور، بل علوّه ومجده في هذه الصفات إنّما هو بمادىء تلك الإضافات المتقدّمة على وجود ما تعلّقت هي به، وهي كونه في ذاته بحيث تنشأ منه هذه الصفات، وهو سبحانه إنّما هو كذلك بنفس ذاته، فإذن علوّه ومجده في صفاته العليا ليس إلاّ بذاته لا غير.

وهذه جملة تأتي بتفاصيلها.

أصل

وإذ هو سبحانه بسيط الحقيقة، منزّه الذات عن الموضوع والمادّة والعوارض، وسائر ما يجعل الذات بحال زائدة، و يراها على غير ما هي عليه، فلا لبس له، فهو صراح، وذاته غير محتجبة عن ذاته، فهو ظاهر بذاته على ذاته، فهو يدرك ذاته أشدّ إدراك، ويعلمها أتمّ علم؛ لظهرها له أشدّ ظهور، بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها، كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء، حيث هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

وصل

فعلمه بذاته عبارة عن كون ذاته ظاهرة لذاته، ولا يوجب ذلك أن تكون هناك اثنينية في الذات، ولا في الاعتبار، فإنّه اعتبار أنّ له حقيقة ظاهرة بذاتها، هي ذاته، وأنّه حقيقة ظاهرة ذاته له، ففي الاعتبار تقديم وتأخير في ترتيب المعاني والغرض المحصّل شيء واحد، ولا يجوز أن تحصل حقيقة الشيء مرتين، فذاته سبحانه - مع وحدته الصرفة - عالم ومعلوم وعلم، على أنك قد دريت ذلك في كلّ علم.

وصل

ولما كان ذاته تعالى فاعلاً تاماً لجميع ما عداه. ومبدأ لفيضان كلّ إدراك، حسّياً كان أو عقلياً، ومنشأ لكلّ ظهور، عينياً كان أو ذهنياً، إمّا بدون واسطة، أو بواسطة هي منه، وفاعليته عين ذاته؛ إذ هي من الكمالات، والعلم التام بالفاعل التام للشيء من حيث حقيقته الّتي بها فاعل يستلزم العلم بكونه فاعلاً لذلك الشيء، وهو مستلزم للعلم بذلك الشيء، فهو سبحانه عالم بجميع الموجودات قاطبة على الترتيب الإيجادي، لا يعزب عنه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء، وما تخرج من ثمرة من أكمامها، وما تحمل من أنثى ولا تضع إلاّ بعلمه، وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير.

وصل

ولما كان ظهور ذاته سبحانه لذاته إنّما هو بذاته لا بغيره، وظهور ما سواه من الفاقرات - أيضاً - بذاته؛ لاستناد الكلّ إليه، فهو النور المطلق، كما قال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(١)؛ لما دريت أن النور هو الظاهر في نفسه، المظهر لغيره، فله الإشراق والتسلّط المطلق، فلا يحجبه شيء عن شيء، فهو مستغن في علمه بالأشياء عن ارتسام صورها في ذاته تعالى، أو في شيء آخر عنده، ونحن إنّما احتجنا إلى الصورة في الأشياء لأنّ ذواتها كانت منفصلة عنّا، غير مقهورة لنا، ولو كانت مقهورة لما احتجنا إلى صورة أخرى، كما في علمنا بأنفسنا، وبالأشياء الّتي تتصوّرها في أذهاننا، على ما دريت.

وأمّا الأشياء الظاهرة لأبصارنا عند عدم الحجاب فالمعلوم بالذات لنا منها ليس إلاّ ما هو مقهور لنا، حاضر عندنا من صورها الذهنية دون الصور الخارجية الغير المقهورة، كما مرّ بيانه.

فإذن علمه تعالى وبصره واحد، كما هما فينا.

وصل

وأيضاً لما كانت فاعليّته تعالى للأشياء إنّما هي بنفس وجوده الّذي هو عين ذاته، وهو يعلم ذاته بمجرد وجوده الّذي هو به فاعل، فيجب أن يعلم منه كلّ ما يصدر عنه، أي بحسب كونها موجودة، لا بمجرّد ماهياتها من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها؛ لأنها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة عنه، كما بيّناه من قبل.

والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج ليس إلاّ بنفس وجوداتها الخارجية: لأنّ أفراد الموجودات الخارجية بما هي تلك الأفراد بعينها لا يمكن حصولها في الذهن حصولاً مطابقاً لها، وإلاّ يلزم أن يكون الموجود الخارجي من حيث هو موجود خارجي موجوداً ذهنياً، هذا خلف.

كذا أفاد استاذنا، دام ظلّه(٢).

ونرتقي إلى بيان أعلى:

وصل

وقد دريت أن ذاته سبحانه مع وحدته وبساطته كلّ الأشياء، فعلمه بذاته إذن عين علمه بكل شيء، وقد أفادوا ذلك بقولهم: تجلّي ذاته لذاته، وذكروا أن حقيقته تعالى من حيث المبدئية

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٥.

(٢) أنظر: المبدأ والمعاد: ١٠٢.

عبارة عن التعيّن الأوّل، فعلمه بالتعيّنات الغير المتناهية الواقعة في جميع العوالم من الأزل إلى الأبد عين علمه بذاته البسيطة، فذاته سبحانه منطوٍ على الموجودات كلّها انطواءً أزلياً في مرتبة ذاته، محيط بها إحاطة تامة، بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، فذاته كمجلاة يرى بها، وفيها صور الموجودات قاطبة، من غير حلول، ولا اتحاد؛ إذ الحلول يقتضي وجود شيئين لكلّ منهما وجود يغاير وجود صاحبه، والاتحاد يستدعي ثبوت أمرين يشتركان في و جود واحد، ينسب ذلك الوجود إلى كلّ منهما بالذات، وقد دريت أن هنالك ليس كذلك.

وكما أن علمه سبحانه بذاته هو عين ذاته من غير مغايرة هناك بين العلم والعالم والمعلوم بالذات، بل وبالاعتبار، فكذلك علمه سبحانه بالأشياء - أيضاً - يجب أن يكون عين ذاته، بناء على الانطاوء المذكور، من دون مغايرة بين الثلاثة بالذات، وإنما المغايرة هنا بحسب الاعتبار من حيث إنّه سبحانه إنّما هو عين الأشياء في الظهور، وليس هو عين الأشياء في ذواتها سبحانه، بل هو هو، والأشياء أشياء.

فإذن الأشياء غيره، باعتبار التعيّن والتقيّد، ومخالطة الأعدام، والنقائص، وإن كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة.

ومن هنا يعلم أن الأشياء من حيث هي أشياء، وباعتبار ذواتها، ليست في مرتبة ذاته تعالى، كان الله ولم يكن معه شيء، وإن كان هو من حيث هو عين الأشياء، والعلم بها، والله بكل شيء محيط.

وصل

فعلمه سبحانه بالأشياء - من حيث إنّه عين ذاته تعالى - متبوع للأشياء، ومقدّم على إيجادها، ومن حيث إنّه عين الأشياء تابع لها، ومقارن لإيجادها، بل هو عين إيجادها.

ومعلومية الأشياء له تعالى بالاعتبار الأوّل عبارة عن كونه ظاهرة له في ذاته بذاته، حيث إنها عين ذاته بحسب الحقيقة الوجودية.

وبالاعتبار الثاني عبارة عن كونها ظاهرة له في ذواتها بأنفسها، على قدر وجودها ونوريّتها، سواء كانت موجودات عينية قائمة بذواتها، أو صوراً إدراكية قائمة بحالها، كلية أو جزئية، عقلية أو حسّية، جواهراً أو أعراضاً، وظهورها له بهذا الاعتبار هو بعيْنِهِ صدورها عنه، منكشفة عنده، حاضرة لديه.

والأشياء بالاعتبار الأوّل علم الله، وهي بهذا الاعتبار عند الله، وبالاعتبار الثاني معلومات الله، وهي بهذا الاعتبار عند أنفسها، وما عند الله منها أحقّ ممّا عند أنفسها إذ ذاك هي الحقائق المتأصّلة الّتي نزّل الأشياء منها منزلة الصور والأشباح، والعلم هنالك أقوى من علم الشيء

بذاته وبغيره علماً حضورياً؛ لأنّه أقوى في شيئية المعلوم من المعلوم في شيئية نفسه؛ لأنّه مذوّت الذوات، ومحقّق الحقائق، والشيء مع نفسه بالإمكان، ومع مشيئته وموجده بالوجوب والتمام، وتمام الشيء فوق الشيء وكماله وغايته، فإذا كان ثبوت الأشياء بذواتها حضوراً لله سبحانه وعلماً وظهوراً، كما في العلم المقارن للإيجاد، فثبوت ما هو أولى بها من ذواتها أولى بأن يكون حضوراً وعلماً وظهوراً، كما في العلم المقدّم على الإيجاد.

وصل

فالموجودات كلها ثابتة في الأزل في مرتبة الذات قبل صدور شيء عنه، قبلية كقبلية الذات، لكن بالعرض، كما أنها موجودة بوجود الذات بالعرض، ولما كان علمه سبحانه بذاته هو نفس وجوده، وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته، فكانت هي أيضاً معقولة بعقل واحد، هو مثل الذات، فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد، كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد؛ إذ العقل والوجود هناك واحد، فإذن قد ثبت علمه سبحانه بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجوداتها، فعلمه تعالى بالأشياء علم فعلي سبب لوجوداتها في الخارج؛ لأنّ علمه بذاته هو وجود ذاته، وذلك الوجود بعينه علم بالأشياء، وهو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج، الّتي هي صور عقلية تتبعها صورٌ مثالية، تتبعها صور طبيعية، تتبعها المواد الخارجية، وهي أخيرة المراتب الوجودية.

فالحق تعالى بوجود واحد تعقلها أولاً قبل إيجادها، وتعقّلها ثانياً بعد إيجادها، فبعقل واحد كان يعقلها سابقاً ولاحقاً، وبعين واحدة كان يراها في الأزل واحدة، وبعد الأزل متكثّرة.

وصل

وكما أنّه لا يلزم من فاعليته تعالى للأشياء كون وجوداتها في ذواتها في مرتبة ذاته سبحانه، بل كونه بحيث يتبع وجوده وإيجاده وجودُ الأشياء وصدورها عنه، فكذلك لا يلزم من عالميّته بها كونها في ذواتها في مرتبة ذاته، بل كونه بحيث يتبع انكشاف ذاته بذاته على ذاته، انكشاف ذوات الأشياء بذواتها على ذاته، وكما أن إيجاد للموجودَات المتكثّرة لا يقدح في بساطته الحقّة؛ لكونها صادرة عنه على الترتيب السببي والمسّبي، كما سيجيء بيانه، فكذلك علمه سبحانه بالأشياء الكثيرة لا يثلم وحدته الصرفة؛ لأنّه على ذلك الترتيب بعينه، فتلك الكثرة ترتقي إليه وتجتمع في واحد محض؛ إذالترتيب يجمع الكثرة ترتقي إليه وتجتمع في واحد محض؛ إذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد، فله الكلّ من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر بذاته على ذاته، يعلم الكلّ من ذاته، فعلمه بالكلّ بعد ذاته، وعلمه بذاته، ففي علمه بالكلّ كثرة حاصلة بعد ذاته، ومتّحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ في وحدة، وسيأتي لهذه المعاني مزيد بيان وإيضاح في مباحث الأسماء، إن شاء الله.

وصل

روى في كتاب التوحيد، بإسناده عن مولانا الكاظم عليه السلام، قال: «**علم الله لا يوصف منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ**»[١].

وبإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: «**لم يزل الله جل وعز ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، والقدرة على المقدور**»[٢].

أصل

هو سبحانه أجلّ مبتهج بذاته ابتهاجاً، منزّهاً عن الانفعال، متعالياً عن الحدوث، والحدّ والمثال؛ لأنه مدرك لذاته على ما هو عليه من البهاء والجمال، وهو بمدأ كلّ جمال وزينة و بهاء، ومنشأ كلّ حسن ونظام ورواء، فهو من حيث كونه مدركاً أجلّ الأشياء وأعلاها، وأشدّها قوّة، ومن حيث كونه إدراكاً أشرفها وأكملها وأقواها، ومن حيث كونه مدرَكاً أحسنها وأرفعها وأبهاها، فهو إذن أقوى مدرِك لأجلّ مدرَك، بأتمّ إدراك، بما عليه هو من الخير والكمال، وقد دريت أن الابتهاج إنّما يكون على قدر قوّة المدرك وشرفه، وتمامية الإدراك وشدّته، وخيريّة المدرك وملائمته.

ويظهر ذلك أيضاً من المراجعة إلى الوجدان في اللذّات الحسّية والعقلية على اختلاف مراتبها.

وصل

وإذ ثبت ابتهاجه سبحانه بذاته ثبت ابتهاجه بلوزمه وآثاره الّتي هي موجودات العالم بأسرها؛ إذ كلّ من أحبّ ذاتاً متّصفة بالبهاء والكمال فلا محالة يحبّ ما يصدر عنه وينشأ منه بذاته من الآثار واللوازم من حيث إنها تصدر عنه وتنبع عنه، ولما لم يكن للفاقرات حيثية أخرى سوى كونها أثراً من آثار ذاته، ورشحاً من مرشّحات فيضه وجوده فلا يمكن أن يتعلّق بها ابتهاج ومحبّة منه سبحانه، إلاّ من جهة ابتهاجة بذاته ومحبّته لها، فابتهاجه بها منطوٍ في ابتهاجه بذاته، بل هو هو بعينه.

ومن هنا قال بعض أهل المعرفة عند سماع قوله نعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٣]؛ بحق يحبّهم،

---

(١) كتاب التوحيد: ١٣٨، ح١٦.

(٢) كتاب التوحيد: ١٣٩، ح١.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٥٤.

فإنّه ليس يحبّ إلاّ نفسه، على معنى أنّه كلّ الوجود، وليس في الوجود غيره، فهو كمن لا يحب إلاّ نفسه، وتصانيف نفسه، فلا يتجاوز حبّه ذاته، وتوابع ذاته من حيث هو متعلّق بذاته، فهو إذن لا يحبّ إلاّ نفسه. انتهى كلامه[1].

وصل

ولما كان الابتهاج عبارة عن نفس الإدراك، وإدراكه سبحانه للأشياء، وعلمه بها، على نحو من الترتيب على ما أشرنا إليه، كما أن صدورها عنه كذلك، فابتهاجه بها إذن إنّما يكون على الترتيب، فكلّ ما هو أقرب منه وأشرف وأكمل في سلسلتي البدء والرجوع، فهو أحبّ إليه، وهكذا متدرّجاً إلى الأحبّ فالأحب، حتّى ينتهي إلى أخسّ الموجودات، وأنجس العاصيات، وهو إبليس من الأحياء، والمادّة الجسمية من الأموات.

أصل

وكما أن الأغيار كلّها باطلات الذوات، هالكات الحقائق، دون وجهه الكريم، فكذلك صفاتها كلها مستهلكة في صفاته تعالى، مستغرقة فيها، وكما أنّ وجوده سبحانه كلّ الوجود، وكله الوجود، فكذلك صفاته تعالى كلّ الصفات ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾[2]؛ لأنّه سبحانه بسيط الحقيقة، ليس فيه نقصان، وما هذا شأنه يكون كلّ الشيء، كما مرّ بيانه.

فعلمه سبحانه واحد، ومع وحدته يكون عِلْماً بكل شيء، وكل علم بشيء؛ إذ لو بقي شيء ما لا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقياً، بل علماً بوجه، وجهلاً بوجه آخر، وحقيقة الشيء لا يكون ممتزجاً بغيره، فلم يخرج جميعه من القوّة إلى الفعل، وقد دريت أنّه سبحانه ليس فيه جهة فقر وقوّة أصلاً، ومن أستصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء فذلك لظنّه أنّه واحد وحدة عددية، وقد سبق أن وحدته تعالى ليست كالآحاد، فكذلك وحدة صفاته الكمالية.

وصل

بل كلّ ما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فإنّما يطلق عليهما بمعنيين مختلفين، ليسا في درجة واحدة، حتّى أن الوجود الّذي هو أعم الأشياء اشتراكاً لا يشمله وغيره على نهج واحد، بل كلّ ما سوه وجوداتها ظلال وأشباح محاكية لوجوده سبحانه.

وهكذا في سائر صفاته، كالعلم، والقدرة، والإرادة والمحبة، والرحمة، والغضب،

---

(١) المبدأ والمعاد: ١٥٧، وقد نقله عن الشيخ أبي سعيد المهنى.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٤٩.

والحياء، وغيرها، فكلّ ذلك لا يشبه فيه الخالق الخلق، بل هو في حقّ الخلق يصحبه نقص وشين، بخلافه في حقّ الخالق، فإنّه مقدّس عن القصورات والنقائص، وإنما يطلق في حقه تعالى باعتبار غاياتها الّتي هي الكمالات دون مبادئها الّتي هي النقائص، وواضع اللغات إنّما وضع هذه الأسامي أولاً للحق؛ لأنّه أسبق إلى العقول والأفهام، وفهم معانيها في حقّه تعالى عسر جداً، وبيانها أعسر منه، بل كلّما قيل في تقريبها إلى الأفهام فهو تبعد له من وجه، ولعل إلى هذا المعنى أشار من قال: «من عرف الله كلّ لسانه»[١].

وصل

بل الحق أنّه كما لا يجوز لغيره سبحانه الإحاطة بمعرفة كنه ذاته تعالى، فكذلك لا يجوز له الإحاطة بمعرفة كنه صفاته تعالى، وكلّ ما وصفه به العقلاء، فإنّما هو على قدر أفهامهم، وبحسب وسعهم، فإنهم إنّما يصفونه بالصفات الّتي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم، مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم بنوع من المقايسة، ولو ذكر لهم من صفاته تعالى ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه، كما لم يفهموا ذاته الّتي هي وجود لا ماهية؛ لأنّه ليس لهم ذلك، فتوصيفهم إياه سبحانه إنّما هو على قدرهم، لا على قدره، وبحسبهم ليس بحسبه، جلّ جلاله عمّا يصفون، وتعالى شأنه عما يقولون ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾[٢].

كيف وقد قال سيدنا ونبيّنا، سيّد الخلائق والنبيّين والمرسلين، صلوات الله عليه وعليهم: **«لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»**[٣].

وما أحسن ما قال الإمام الباقر عليه السلام: **«هل سمّي عالماً وقادراً إلاّ لأنّه وهب العلم للعلماء، والقدرة للقادرين، وكل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلك، مردود إليكم، والباري تعالى واهب الحياة ومقدّر الموت، ولعل النمل الصغار يتوهّم أن لله زبانيين فإنهما كمالها[٤]، وتتصوّر أن عدمهما نقصان لمن لا يكونان له، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما أحسب وإلى الله المفزع»**. انتهى كلامه عليه السلام[٥].

وصل

وأمّا ما يوهم التشبيه ممّا ورد في الكتاب والسنّة، فإنّما ذلك من حيث أسمائه وصفاته ومعيّنه للأشياء، لا من حيث ذاته بما هي هي، بل الحق أنّه جل جلاله من حيث ذاته منزّه عن التنزيه، كما أنّه منزّه عن التشبيه.

---

(١) مشكاة الأنوار: ٣٠٦ عن أبي عبد الله عليه السلام، والكافي: ٨: ١٢٨، ضمن الحديث ٩٨، وفيه «من خاف الله» بدل «من عرف الله».

(٢) سورة الأنعام، الآية: ٩١.

(٣) عوالي اللئالي: ٤: ١١٣، ح ١٧٦.

(٤) في المصدر: كمالهما.

(٥) الرواشح السماوية: ١٣٣.

وأمّا من حيث مرتب أسمائه وصفاته ومعيّنه للأشياء، وقربه منها، وإحاطته بها، فيتّصف بالأمرين، من غير فرق؛ لأنّ له في كلّ عالم من العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها، كما قال جل اسمه في الحديث القدسي: «**لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الّذي يسمع به، وبصره الّذي يبصر به، ويده الّتي يبطش بها**»[(١)].

قال في الفتوحات:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً

وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً وكنت إماماً في المعارف سيّداً[(٢)]

وذلك لأن التنزيه تحديد وتقييد له بما عدا ما ثبتت له تلك الأمور المنزّه عنها، فهو تشبيه من وجه، فالإطلاق لمن يحب له هذا الوجه تقييد له به.

ولهذا وردت الشرائع بالأمرين جميعاً؛ لئلاّ يلزم التعطيل المحض، ولا التشبيه الصرف ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[(٣)].

قال بعض العرفاء[(٤)]: إنّ ما لا تحويه الجهات وله أن يظهر في الأحياز فظهر فيها، فاقتضى ذلك الظهور انضياف وصف، أو أوصاف إليه، ليس شيء منها يقتضيه لذاته، فإنّه لا ينبغي أن ينفي عنه تلك الأوصاف مطلقاً، وينزّه عنها، ويستبعد في حقّه، ولا يثبت له أيضاً مطلقاً، ويسترسل في إضافتها إليه، بل هي ثابتة له من وجه، ومنتفية عنه من وجه، وهي له في الحالتين أوصاف كمال، لا نقص لفضيلة الكمال المستوعب، والحيطة والسعة التامّة، مع فرط النزاهة والبساطة، ولا يقاس غيره ممّا يوصف بتلك الأوصاف عليه، لا في ذمّ نسبيّ، ولا في محمدة؛ لأن نسبتها إلى ذات شأنها ما ذكر تخالف نسبتها إلى ما يغايرها من الذوات[(٥)].

وقال أيضاً: اعلم أنّ المعرفة الحاصلة للعقلاء توجب باتفاقهم، وتقتضي بإجماعهم

---

(١) عوالي اللئالي: ٤: ١٠٣.

(٢) فصوص الحكم: ١: ٧٠، ولم أعثر عليه في كتاب الفتوحات المكية.

(٣) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٤) هو عبد الرحمن الجامي، كما ذكره في هامش المخطوطة. وعبد الرحمن الجامي (٨١٧- ٨٩٨ هـ)، هو: عبد الرحمن بن أحمد بن محمّد الشيرازي، المشهور بالجامي (نور الدين، أبو البركات)، عالم مشارك في العلوم العقلية والنقلية، ولد بجام - وهي قصبة بخراسان - في ٢٣ شعبان، ونشأ بهراة، وبها عاش معظم حياته، وتوفي بها في ١٨ المحرم.

من مؤلفاته الكثيرة: تفسير القرآن الكريم، الدرّة الناضرة في تحقيق مذهب الصوفيين والحكماء والمتكلمين في وجود الواجب، تاريخ هراة، شرح الكافية لابن الحاجب في النحو، وشرح النقابة مختصر الوقاية في الفقه الحنفي. (معجم المؤلفين: ١٢٢ رقم ٢٥٩).

(٥) أنظر: مفتاح الغيب: ١٨.

وإطباقهم تنزيه الحق سبحانه عن صفات المحدثات والجسمانيات، وسلب النقائص عن جنابه، ونفي النعوت الكونية الحدوثية عنه، فالعقول مطبقة على ذلك، ولو كان المراد الإلهيّ من معرفته هذا القدر لكان بالعقول استغناء عن إنزال الشرائع والكتب، وإظهار المعجزات والآيات لأهل الحجب، ولكن الحق سبحانه وتعالى غنيّ عن تنزيه العقول بمقتضى أفكارها المقيّدة بالقوى الجزئية المزاجية، وتتعالى عن إدراكها ما لم تتّصل بالعقول الكلية، فاحتاجت من حيث هي كذلك في معرفته الحقيقية إلى اعتناء ربّاني، وإلقاء رحماني، يهبها استعداداً لمعرفة ما لا تستقلّ العقول البشرية بإدراكه، مع قطع النظر عن الفيض الإلهي، فلما جاءت ألسنة الشرائع بالتنزيه والتشبيه والجمع بينهما كان الجنوح إلى أحدهما دون الآخر باستحسان فكري، تقييداً أو تحديداً للحق بمقتضى الفكر والعقل من التنزيه عن شيء، أو أشياء، أو التشبيه بشيء أو أشياء، بل مقتضى العقل المنصف للمتّصف بصفة نصفه أن يؤمن بكل ما وردت به الشرائع على الوجه المراد للحقّ من غير جزم بتأويل معيّن، ولا جنوح إلى ظاهر المفهوم العام مقيّداً بذلك، ولا عدول إلى ما يخرجه عن ظاهر المفهوم من كلّ وجه محدّداً لذلك، فإنّ الحق منزّه في عين التشبيه، ومطلق عن التقيّد والحصر في التشبيه والتنزيه؛ وذلك لأنّ التنزيه عن سمات الجسمانيات وصفات المتحيّزات تشبيه استلزامي، وتقييد تضمني بالمجرّدات العرية عن صفات الجسمانيات من العقول والنفوس الّتي هي عرية عن سمات المتحيّزات، برية عن أحكام الظلمانيات، والتنزيه عن الجواهر العقلية والأرواح العلية والنفوس الكلية أيضاً تشبيه معنوي بالمعاني المجرّدة عن الصور العقلية، والنسب الروحانية والنفسانية، والتنزيه عن كلّ ذلك أيضاً إلحاق للحق بالعدم؛ إذ الموجودات المحقّقة الوجود، الحقائق المشهودة على النحو المعهود، منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة، والخارج عنها تحكّم وهمي، وتوهّم تخيلي، لا علمي؛ ولك أيضاً تحديد عدمي بعدمات لا تتناهى.

وعلى كلّ حال فهو تحديد وتقييد، وذلك تنزيه ليس له في التحقيق وجه سديد، وحققة الحقّ المطلق تأباه وتنافيه، ولاسيما وقد نزلت الشرائع بحسب فهم التخاطب على العموم، ولا يسوغ أن يخاطب الحقّ عبده بما يخرج عن ظاهر المفهوم، فكما أمرنا أن نكلّم الناس بقدر عقولهم، كذلك لا يخاطبهم أيضاً إلاّ بمقتضى مفهومهم ومعقولهم، ولو لم يكن المفهوم العام معتبراً من كلّ وجه، لكان ساقطاً، وكانت الإخبارات كلها مرموزة؛ وذلك تدليس، والحق تعالى يجلّ عن ذلك.

فيجب الإيمان بكلّ ما أخبر به من غير تحكّم عقلي، ولا تأويل فكري؛ إذ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[1]، وحيث أقرت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق فعجزها عن إدراك حقيقة الحق أحقّ، فلا طريق لعقل عاقل، و لا فكر مفكّر أن يتحكّم على

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

الذات الإلهية بإثبات أمر لها، أو سلب حكم عنها، إلاّ بإخباره عن نفسه، فإنّ الذات المطلقة غير مُنضبطة في علم عقلي، ولا مدركة بفهم فكريّ، ولا سيّما لا وجه للحكم بأمر على أمر إلاّ بإدراك المحكوم به، والمحكوم عليه، والحكم حقيقة، وحقيقته النسبة بينهما، وهذا مقروّ عقلاً وكشفاً وإيماناً.

فلس لأحد أن يتحكم بفكره على إخبارات الحقّ عن نفسه، وبأوّلها على ما يوافق غرضه، ويلائم هواه، فإنّ الإخبارات الإلهية مهما لم يرد فيها نصّ بتعيين وجه، وتخصيص حكم، فهي متضمّنة جميع المفهومات المحتملة فيها، من غير تعيين مفهوم دون مفهوم، وهي إنّما تنزل في العموم على المفهوم الأوّل، وفي الخصوص على كلّ مفهوم تفهمه الخاصة من تلك العبارة، والحقّ إنّما ذكر تلك العبارة عالماً بجميع المفهومات، محيطاً بها، وجميعها مراد له بالنسبة إلى كلّ فاهم، ولكن بشرط الدلالة اللفظية بجميع وجوه الدلالة المذكورة على جميع الوجوه المفهومة عنها، في الوضع العربي، أو غيره، أي لغة كانت تلك الإخبارات بها؛ لأنّ للحق ظهوراً في كلّ مفهوم، ومعلوم، وملفوظ، ومرقوم، وفي كلّ موجود موجود، سواء كان من عالم الأمر، أو من عالم الخلق، أو من عالم الجمع، فهو الظاهر في الكلّ بالكلّ، وهو عين الكل، والجزء، وكل الكل، فهو الظاهر في كلّ مفهوم بحسبه، غير منحصر فيه، ولا في غيره من المفهومات، وهو الباطن عن كلّ فهم، ومفهوم، إلاّ من رزقه الله فهم الأمر على ما هو عليه، وهو أن يرى أن العالم صورة الحق، وهويّة العالم هويّة الاسم الظاهر، وَصورة العالم هو الاسم الظاهر، وهوية العالم هو الاسم الباطن، وهو من حيث مطلق عن التقيّد بالظاهر والباطن، والحصر في الجمع بينهما، وهو الغير المتعيّن المطلق مطلقاً في عين تعيّنه تعيّن كلّ عين من أعيان العالم، فافهم، والله الملهم.



في كيفية إفاضته الوجود

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾(١)

□□

أصل

إنما يفيض الله سبحانه الوجود على هياكل الموجودات بواسطة أسمائه الحسنى.
قال عزّوجلّ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾(٢).

والاسم هو الذات من حيث تقيّده بمعنى، أي الذات الموصوفة بصفة معيّنة، كالرحمن، فإنّه ذات لها الرحمة، والقهّار ذات لها القهر، ومن هنا قال: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾(٣)، فاسمه سبحانه ليس بصوت، فإنّه لا يسبَّح، بل يسبّح به.

وقال: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾(٤)، فوصفه بذلك يدلّ على أنّه حيّ لذاته، فالاسم هو عين المسمى، باعتبار الهوية والوجود، وإن كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم، فهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء.

سئل الإمام الرضا عليه السلام **عن الاسم: ما هو؟ قال: صفة الموصوف**(٥).

وعن الصادق عليه السلام: **«من عبد الله بالتوهّم فقد كفر، ومن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى، فقد أشرك، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته الّتي وصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه، ونطق به لسانه، في سرّ أمره وعلانيته، فأولئك هم المؤمنون حقاً»**(٦).

وصل

فالوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية.

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٥.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٨٠.
(٣) سورة الأعلى، الآية: ١.
(٤) سورة الرحمن، الآية: ٧٨.
(٥) الكافي: ١: ١١٣، وفيه «لموصوف» بدل «الموصوف».
(٦) الكافي: ١: ٨٧، ح١، وفيه «سرائره» بدل «سرأمره».

فالفرق بين ذاته سبحانه وبين أسمائه وصفاته، كالفرق بين الوجود والماهية في ذوات الماهيات، إلاّ أنّه سبحانه لا ماهية له؛ لأنّه صرف إنّية انبجست منه الإنّيات كلها، فكما أن الوجود موجود في نفسه، والماهية ليست موجودة في نفسها، من حيث نفسها، بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحقّ وأسماؤه موجودات لا في أنفسها، من حيث أنفسها، بل من حيث الحقيقة الإلهية، وهذا الوجود الّذي يتجلّى بالصفات هو الوجود من حيث الإلهيّة، وهو في نفسه من حيث الإطلاق حقيقة الاسم الله المتضمّن لسائر الأسماء.

وأمّا الذات من حيث هي فلا اسم لها؛ إذ ليست هي محلّ أثر، ولا معلومة لأحد، وإنما الأسماء للتعريف والتمييز، وهو باب ممنوع لكلّ ما سوى الله بالقياس إليه، فلا يعلم الله إلاّ الله، كما قيل:

تـبـارك الله دارت عـيـنـه حـجـبٌ فـلـيـس يـعـلـمـه إلاّ الله بـالله

أصل

للحقائق الأسمائية أنحاء من الوجود:

فتارة لها صور علمية، ومظاهر عقلية، على وجه إجمالي تظهر بحسبه صفاتها وكمالاتها وشؤونها وحيثيّاتها على صورة وحدانية مندمجة بعضها في بعض، وهذا في علم الله المقدّم على الإيجاد، وهي بهذا الاعتبار عين الذات الأحدية، بنحو من الانطواء، من غير تكثّر، ولا تغيّر، فهي من هذه الحيثية باقية أزلاً وأبداً، لا يتعلق الجعل والإيجاد بها، كما لا يتطرق الفناء والعدم إليها.

وتارة لها صور عينيّة، ومظاهر خارجية على وجه تفصيلي، تظهر بحسبه تلك الصفات والحالات بصور متعددة متمايزة بعضها عن بعض، وهذا له مراتب مختلفة حب اختلاف العوالم والنشآت، وهي بهذا الاعتبار وجودات خاصّة، وهويّات جزئية، هي أفعاله سبحانه، وآثاره، وهي من هذه الحيثية متعلّقة للجعل والإيجاد، متّصفة بالحدوث والكثرة.

ويختلف ظهور تلك الحقائق قوّة وضعفاً بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلّة الوسائط وكثرتها، وصفاء الاستعداد وكدره، فأقوى ظهوراتها في الحضرة العلمية؛ لأنها هي الأصل، وسائر العوالم منها بمنزلة الظلال والأشباح، ثمّ في عالم الأرواح؛ لصفائها وتقدّسها عن المواد أصلاً، ثمّ في عالم البرزخ؛ للطافتها الإضافية، ثمّ في عالم الحسّ.

فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسماء الله الحسنى، فهو سبحانه يخلق ويدبّر كلّ نوع من الأنواع باسم من الأسماء، وذلك الاسم هو ربّ ذلك النوع، والله سبحانه ربّ الأرباب، وأحسن الخالقين.

وإلى هذا أشير في كلام أهل البيت عليهم السلام في أدعيتهم، بقولهم: «**وبالاسم الّذي خلقت به**

العرش، وبالاسم الّذي خلقت به الكرسي، وبالاسم الّذي خلقت به الأرواح»[1]، إلى غير ذلك من هذا النمط.

والاسم الأعظم هو ربّ الإنسان الكامل؛ لأنّه غاية الوجود، وكما أن كلّ نوع تحته أفراد لا تحصى، فكذلك كلّ اسم من الأسماء الكلية تحته أسامي جزئية لا تتناهى، هي كلمات الله الّتي لا تنفد، بها يدبّر تلك الأفراد ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥ﴾[2]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾[3].

وعن مولانا الصادق عليه السلام: «**نحن والله الأسماء الحسنى الّتي لا يقبل الله من العباد عملاً إلاّ بمعرفتنا**»[4].

فالأنواع البسيطة مظاهر لأسماء خاصّة معيّنة، والمركّبة مظاهر لأسماء حاصلة من اجتماع أسامي متعدّدة، وأشخاصها مظاهر لرقائق اوسماء الّتي تحصل من اجتماع بعضها مع بعض، وما له صفات متعدّدة فهو مظهر لها كلها، فإن كان يظهر منه في كلّ حين صفة منها، فهو مظهر تلك الصفة في ذلك الحين.

ومن هذه الاجتماعات تحصل أسماء غير متناهية، وكلمات لا تحصى، ومن هنا قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[5].

وصل

ولك أن تقول: إن حقائق الموجودات هي بعينها أسماء الله وكلماته؛ لأنها وجودات خاصة متعيّنة، لها اتّحاد ما بتلك الجهات العقلية الّتي هي الأسماء بالحقيقة من وجه؛ ولدلالتها على ذاته سبحانه دلالة الاسم على المسمى، فإنّ الدلالة كما تكون بالألفاظ، كذلك تكون بالذوات، من غير فرق بينهما فيما يؤول إلى المعنى، فكلّ موجود بمنزلة كلام صادر عنه تعالى، دال على توحيده وتمجيده، بل كلّ منها عند أولي البصائر لسان ناطق بوحدانيته، يسبّح بحمده ويقدّسه عما لا يليق بجنابه، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[6].

وإن شئت قلت: كلّ من الموجودات ذكر وتسبيح له تعالى؛ إذ يفهم منه وحدانيته، وعلمه، واتّصافه بسائر صفات الكمال، وتقدّسه عن صفات النقص والزوال، فإنّ البراهين قائمة، بل العقول السليمة قاضية بوجوب انتهاء كلّ طلب إلى مطلوب، وكل فقر إلى غناء وكل نقصان

---

(١) مصباح الكفعمي: ٣٠٢، وفيه «الروحانيين» بدل «الأرواح».
(٢) سورة النساء، الآية: ١٧١.
(٣) سورة فاطر، الآية: ١٠.
(٤) الكافي: ١: ١٤٣، ح٤.
(٥) سورة الكهف، الآية: ١٠٩.
(٦) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.

إلى تمام، كما أنها قاضية بوجوب رجوع كلّ مخلوق إلى خالق، وكل مصنوع إلى صانع، وكل مربوب إلى ربّ، فنقصانات الخلائق دلائل كمالات الخالق جلّ ذكره، وكثراتها واختلافاتها شواهد وحدانيته، ونفي الشريك عنه، والضد والندّ، جل جلاله.

كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «**بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له، وبمضادته بين الأشياء عرف أن لا ضد له، وبمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له**»، إلى أن قال: «**ففرق بين قبل وبعد، ليعلم أن لا قبل له ولا بعد، شاهدة بغرائزها أن لا غريزة لمغرزها، مخبرة بتوقيتها أن لا وقت لموقتها، حجب بعضها عن بعض؛ ليعلم أن لا حجاب بينه وبين خلقه**». الحديث[١].

وقال بعض الحكماء في هذا المعنى، وهو يصف النرجس:

عيون في جفوف في فنون ... بدت فأجاد صنعتها المليك
بأبصار التغنّج طامحات ... كأنّ حداقها ذهب سبيك
على غصن الزمرّد مخبرات ... بأن الله ليس له شريك[٢].

فصل

لكلّ مخلوق - سوى الإنسان - حظّ من بعض الأسماء، دون الكل، كحظّ الملائكة من اسم السبّوح، والقدّوس، ولذلك قالوا: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٣].

وحظّ الشيطان من اسم الجبّار المتكبّر، ولذلك عصى واستكبر، وحظّ الحيوانات من اسم السميع والبصير والحي والقدير، وأشباهها، وحظّ النار من القهّار، والهواء من اللطيف، والماء من النافع، والأرض من الصبور، والأدوية السمّية من الضار، والدنيا من الأوّل، والآخرة من الآخر، إلى غير ذلك.

واختصّ الإنسان بالحظّ من جميع الأسماء؛ ولذلك أطاع تارة، وعصى أخرى ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾[٤].

ومن هنا قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٥]، أي ركّب في فطرته من كلّ اسم من أسمائه المتقابلة المنقسمة إلى الجمالية، والجلالية، المعبّر عنهما باليدين في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٦].

---

(١) الكافي: ١: ١٣٨، ح٤.
(٢) كتاب التوحيد: ٢٠٧ و ٢٠٨، عن بعض الحكماء.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٣٠.
(٤) سورة التوبة، الآية: ١٠٢.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٣١.
(٦) سورة ص، الآية: ٧٥.

ولما كانت كيفية علمه تعالى بالموجودات من جهة اشتمال أسمائه على كلّشيء، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[١]، كأنهم حيث لم يحصل لهم العلم بالأسماء لم يعرفوا كيفية علمه تعالى بكلّ خفي، وجليّ، وجزئي وكلّي.

فصل

إنّ للأسماء دولاً، بحسب ظهوراتها وظهورات أحكامها:

فمنها: ما لا ينقطع حكمه أزلاً وأبداً، كالحاكم على الأرواح، وما لا يدخل تحت الزمان.

ومنها: ما ينقطع حكمه في الأزل دون الأبد، كالحاكم على النشأة الأخروية.

ومنها: ما ينقطع أزلاً وأبداً، ثمّ يدخل في الغير المطلق الإلهي، كالحاكم على النشأة الدنياوية مطلقاً، أو يستتر ويختفي تحت الاسم الّذي حان حين دولته، كالحاكم على أدوار الكواكب السبعة الّتي مدّة كلّ دور منها ألف سنة، وكأنه إليه أشير في أحد معاني قوليه سبحانه: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٢]، ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[٣].

فصل

أمّهات الأسماء أربعة، هي: الأوّل، والآخر، والظاهر، والباطن.

فكلّ اسم يكون مظهره أزلياً وأبدياً، فأزليّته من الاسم الأوّل، وأبديته من الاسم الآخر.

وما يكون ظاهراً وباطناً، فظهوره من الاسم الظاهر، وبطونه من الاسم الباطن.

فالأسماء المتعلّقة بالإيجاد والإبداء داخلة في الأوّل، والمعلّقة بالإعادة والجزاء داخلة في الآخر، وما يتعلّق بالظهور والبطون داخلة في الظاهر والباطن.

والأشياء لا تخلو من هذه الأربعة: الظهور، والبطون، والأولية، والآخرية، والاسم الجامع للأربعة هو الرحمن؛ ولذا صار مقروناً بالاسم «الله» الّذي هو اسم للذات، من حيث الإلهية، أي من حيث له أسماء وصفات ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[٤]، الداخلة تحت حيطتهما.

والاسم الباطن من حيث إنّه ضدّ الظاهر أي من حيث وجهه الّذي لا يجتمع معه لا يمكن أن يوجد في الخارج؛ لأنّه من هذه الحيثية طالب للبطون، هارب عن الظهور، فهو بهذا الاعتبار مكنون مخزون في علم الله سبحانه.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٣.
(٢) سورة الرحمن، الآية: ٢٩.
(٣) سورة الحج، الآية: ٤٧.
(٤) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.

فصل

روينا في كتابي الكافي والتوحيد، عن مولانا الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**إنّ الله عزّ وجلّ خلق اسماً بالحروف غير متصوت، وباللفظ غير منطق، وبالشخص غير مجسّد، والتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفي عنه الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهمّ، مستتر غير مستّر، فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً، ليس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها، وحجب واحداً منها وهو الاسم المكنون المخزون، بهذه الأسماء الّتي ظهرت، فالظاهر هو الله تعالى، وسخّر سبحانه لكلّ اسم من هذه أربعة أركان، فذلك اثنا عشر ركناً، ثمّ خلق لكلّ ركن منها ثلاثين اسماً، فعلاً منسوباً إليها، فهو الرحمن، الرحيم، الملك، القدّوس، الخالق، الباري، المصوّر، الحيّ، القيّوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليّ، العظيم، المقتدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن، الباريء، المنشيء، البديع، الرفيع، الجليل، الكريم، الرازق، المحيي، المميت، الباعث، الوارث، فهذه الأسماء وما كان من الأسماء الحسنى حتّى تتم ثلاثمائة وستّين اسماً، فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة، وهذه الأسماء الثلاثة أركان، وحَجَبَ الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة، وذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[1]**»[2].

فصل

لما كان كلّ اسم من الأسماء له صورة في الحضرة العلمية، فلا بدّ أن يكون للاسم الباطن وما يختصّ به من الأسماء الغيبية من حيث إنّه ضدّ الظاهر، أي من حيث وجهه الّذي لا يجتمع معه أيضاً، صوراً في تلك الحضرة، وهي لما كانت بذواتها طالبة للبطون، هاربة عن الظهور، لا يمكن أن توجد في الخارج، فهي إذن وجودات علمية لازمة لذاته تعالى، يمتنع اتّصافها بالوجود العيني، فهي مفاتيح الغيب الّتي لا يعلمها إلاّ هو، وإليها أشار نبيّنا صلى الله عليه وآله في دعائه، بقوله: «**أو استأثرت به في علم غيبك**»[3].

فمفاتيح الغيب هي الممتنعات الّتي لا سبيل للعقل إليها أصلاً، وأمّا الممتنعات الّتي يفرضها العقل، كشريك الباري، واجتماع النقيضين، وأمثال ذلك، فهي أمور متوهّمة بنتجها العقل المشوب بالوهم، وعلمه سبحانه إنّما يتعلّق بها من حيث علمه بالعقل، والوهم، وما

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ١١٠.

(٢) الكافي: ١: ١١٢، ح١، وكتاب التوحيد: ١٩٠، ح ٣، مع اختلاف يسير بينهما.

(٣) البلد الأمين: ٣٦٥، دعاء قاف، وفيه «علم الغيب عندك» بدل «غيبك».

يلزمهما ممّا لا وجود له، ولا عين، من دون أن يكون لها ذوات في العلم، أو صور أسمائية، وإلاّ يلزم الشريك في نفس الأمر، والوجود.

ومن هنا قيل: لم يكن ثمة شريك أصلاً، بل هو لفظ ظهر تحته العدم المحض، فأنكرته المعرفة بتوحيد الله الوجودي، فيسمى منكراً من القول وزوراً.

أصل

كل حقيقة ممكنة الوجود وإن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية أزلاً وأبداً، ما شمّت رائحة الوجود، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة وليس شيء منها باقياً في العلم، بحيث لم توجد بعد؛ لأنها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العيني، فلو لم يعط الواهب الجواد وجودها، لم يكن الجواد جواداً، ولو أوجد بعضها دون بعض مع أنها كلّها طالبة للوجود، يكون ترجيحاً بلا مرجّح، وأفرادها لتوقّفها بأزمانها الّتي يعلمها الحق وقوعها فيها تظهر من الغيب إلى الشهادة ظهوراً غير منقطع إلى انقراض النشأة الدنياوية، وفي الآخرة أيضاً، كما جاء في الحديث: «**المؤمن إذا اشتهى الولد في الجنة كان حمله ووضعه وسنّه في ساعة، كما يشتهي**»[1]، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ﴿٣١﴾ نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ ﴿٣٢﴾﴾[2].

وصل

هذا الطلب وإن كان متوقّفاً على الاستعداد، ولكنّ الاستعداد أيضاً من نعمه سبحانه، ومن هنا في الأدعية المأثورة: «يا مبتدىء النعم قبل استحقاقها»[3]، وإعطاؤه الاستعداد دعاء منه إلى الطلب، فالطلب بهذا الاعتبار إجابة لدعوة الحق ﴿أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ﴾[4]، وهو باعتبار آخر سؤال منه سبحانه، يسأله من في السماوات والأرض.

وهذا السؤال إنّما هو بلسان الحاجة والافتقار، وعلى وجه الذلّ والاضطرار، وإنما هو باسم من أسمائه سبحانه، مناسب لحاجة السائل.

فالفقير - مثلاً - يدعوه بالاسم الغني، والمريض بالاسم الشافي، والمظلوم بالاسم المنتقم، وعلى هذا القياس.

فكلّ ذرّة من ذرّات العالم تدعو الله اضطراراً بلسان حالها، باسم من أسمائه تعالى، وهو سبحانه يجيب دعوتها في حضرة ذلك الاسم الّذي دعاه به، كما قال: ﴿أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا

---

(١) سنن الترمذي: ٤: ٩٩، ح ٢٦٨٩.
(٢) سورة فصلت، الآيتان: ٣١ و ٣٢.
(٣) مكارم الأخلاق: ٣٤٣، دعاء فيه اسم الله الأكبر، وفي بعض المصادر: «يا مبتدئاً بالنعم...».
(٤) سورة الأحقاف، الآية: ٣١.

دَعَاهُ﴾[1]، وذلك الاسم هو صورة إجابته تعالى لدعوة ذلك المضطرّ من وجه، وهو ربّ ذلك المضطر بإذن الله من وجه آخر، ومطالب لكلّ على حسب مسؤولاتهم دائماً، وحوائجهم مقضية أبداً ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[2]، لا يخيب منه أحد قط، إلاّ من كان على بصيرته غشاوة من استعداد فأخذ يدعو الله بلسان المقال، خلاف ما يدعوه بلسان الحال، فذلك يخيب قولاً، وإن استجيب حالاً، وهو قوله سبحانه: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ﴾[3].

وسائر أفعاله سبحانه ترجع إلى هذه الإجابة لدعوة المضطّرين، وهي ترجع إلى إفاضة الوجود، وإنما تختلف أساميها باختلاف الاعتبارات.

وصل

روى في كتاب التوحيد، بإسناده عن يحيى الخزاعي، قال: **دخلت مع أبي عبد الله** عليه السلام **على بعض مواليه يعوده، فرأيت الرجل يكثر من قول: آه، فقلت له: يا أخي، اذكر ربّك واستغث به، فقال أبو عبد الله** عليه السلام: **إنّ آه اسم من أسماء الله تعالى، فمن قال: آه، فقد استغاث بالله تبارك وتعالى**[4].

فصل

قال صاحب الفتوحات: اعلم أنّ للأسماء الإلهية لسان حال يعطيها الحقائق، فاجعل بالك لما تسمع، ولا تتوهم الكثرة، ولا الاجتماع الوجودي، وإنما أورد في هذا الباب ترتيب حقائق معقولة كثيرة من جهة النسب، لا من جهة وجود عيني، فإنّ ذات الحق واحدة من حيث ما هي ذات، كثيرة بالأسماء[5].

فأقول بعد تقرير هذا: إنّ الأسماء اتفقت بحضرة المسمى، ونظرت في حقائقها ومعانيها، فطلبت ظهور أحكامها حتّى تتميّز أعيانها بآثارها، فإنّ الخلاّق الّذي هو المقدر، والعالم، والمدبّر، والمفصل، والباري، والمصوّر، والرازق، والمحيي، والمميت، وجميع الأسماء الإلهية نظروا في ذواتهم ولم يروا مخلوقاً، ولا مدبّراً، ولا مفصّلاً، ولا مصوّراً، ولا مرزوقاً، فقالوا: كيف العمل حتى تظهر هذه الأعيان الّتي تظهر أحكامنا فيها، فيظهر سلطاننا، فجاءت الأسماء الإلهية الّتي يطلبها بعض حقائق العالم، . بعد ظهور عينه إلى الاسم البارىء، فقالوا له: عسى توجد هذه الأعيان لتظهر أحكامنا، ويثبت سلطاننا؛ إذ الحضرة الّتي نحن فيها لا تقبل تأثيرنا.

---

(١) سورة النمل، الآية: ٦٢.
(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٣٤.
(٣) سورة الرعد، الآية: ١٤.
(٤) كتاب التوحيد: ٢١٨، ح ١٠.
(٥) أنظر: الفتوحات المكية: ١: ٣٢٢.

فقال الباري: ذلك راجع إلى الاسم القادر، فإنّي تحت حيطته، فكان أصل هذا أنّ الممكنات في حال عدمها سألت الأسماء الإلهية سؤال ذلّة وافتقار، وقالت لها: إنّ العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضاً، وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا، فلو أنّكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلّة الوجود، أنعمتم علينا بذلك، وقمنا بما ينبغي لكم من الإجلال والتعظيم، وأنتم أيضاً كانت السلطنة تصحّ لكم بظهورنا بالفعل، واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية، فهذا الّذي نطلبه هو في حقّكم أكثر منه في حقّنا.

فقالت الأسماء: إنّ هذا الّذي ذكرته الممكنات صحيح، فتحرّكوا في طلب ذلك، فلما لجأوا إلى الاسم القادر، قال القادر: أنا تحت حيطة المريد، فلا أوجد عيناً منكم إلاّ باختصاص، ولا يمكّنني الممكن من نفسه إلاّ أن يأتيه أمر الآمر من ربّه، فإذا أمره بالتكوين، وقال له: كن، مكنني من نفسه، وتعلّقت بإيجاده، فكوّنته من حينه، فالجأوا إلى الاسم المريد عسى أنّه يرجّح ويخصّص جانب الوجود على جانب العدم، فحينئذ نجتمع أنا والأمر والمتكلّم فنوجدكم.

فالتجأوا إلى الاسم المريد، فقالوا له: إن الاسم القادر سألناه في إيجاد أعياننا، فأوقف أمر ذلك عليك، فما ترسم؟

فقال المريد: صدق القادر، ولكن ما عندي خبر ما حكم الاسم العالم فيكم، هل سبق علمه بإيجادكم فأخصص، أو لم يسبق؟ فأنا تحت حيطة الاسم العالم، فسيروا إليه واذكروا له قصّتكم.

فساروا إلى الاسم العالم، وذكروا له ما قاله الاسم المريد، فقال العالم: قد سبق علمي بإيجادكم، ولكنّ الأدب أولى، فإنّ لنا حضرة مهيمنة علينا، وهي الاسم «الله»، فلا بدّ من حضورنا عنده، فإنها حضرة الجمع.

فاجتمعت الأسماء كلّها في حضرة الله، فقال: ما بالكم؟ فذكروا له الخبر، فقال: أنا اسم جامع لحقائقكم، وإني دليل على مسمّى، وهو ذات مقدّسة، له نعوت الكمال والتنزيه، قفوا حتّى أدخل على مدلولي.

فقال له ما قالته الممكنات، وما تحاورت فيه الأسماء، فقال: اخرج، وقل لكلّ واحد من الأسماء يتعلّق بما تقتضيه حقيقته في الممكنات، فإنّ الواحد لنفسي، والممكنات إنّما تطلب مرتبتي، وتطلبها مرتبتي، والأسماء الإلهية كلها للمرتبة لا لي، إلاّ الواحد خاصة، وهو اسم خصيص لا تشاركني في حقيقته من كلّ وجه، لا من الأسماء، ولا من المراتب، ولا من الممكنات.

فخرج الاسم الله ومعه الاسم المتكلّم يترجم عنه الممكنات، وحكم العالم، فلما ظهرت الأعيان والآثار في الأكوان، وتسلط بعضها على بعض، وقهر بعضها بعضاً، بحسب ما يستند

إليه من الأسماء، فأدى إلى منازعة وخصام، فقالوا: إنا نخاف علينا أن يفسد نظامنا، ونلحق بالعدم الّذي كنّا فيه، فنبهت الممكنات الأسماء بما ألقى إليها الاسم العليم والمدبّر، وقالوا: أنتم أيها الأسماء لو كان حكمكم على ميزان معلوم، وحدّ مرسوم، بإمام ترجعون إليه، يحفظ علينا وجودنا، ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم، فالجأوا إلى الله عسى يقدّم من يحدّ لكم حدّاً تقفون عنده، وإلاّ هلكنا، وتعطّلتم.

فقالوا: هذه عين المصلحة، وعين الرأي، ففعلوا ذلك، فقالوا: إنّ الاسم المدبّر ينهي أمركم، فأنهوا إلى المدبّر الأمر، فقال: أنا لها، فدخل وخرج بأمر الحق إلى الاسم والربّ، وقال له: افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات، فاتّخذ وزيرين يعينانه على ما أمر به الوازر، أحدهما الاسم المدبّر، والآخر المفصّل، قال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَـٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾[1]، الّذي هو الإمام.

فانظر ما أحكم كلام الله تعالى حيث جاء بلفظة مطابقة للحال الّذي ينبغي أن يكون الأمر عليه.

فحدّ الاسم الرب لهم الحدود، ووضع لهم المراسم لإصلاح المملكة، و﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[2].

أصل

ثم ليعلم أن فعله تعالى إفاضة الوجود مطلقاً، وأثره لوازم الوجودات من الماهيات وسائر الصفات الفعلية راجعة إلى الإبداع للوجود؛ لأنّه سبحانه بسيط الحقيقة، لا كثرة له بوجه من الوجوه، ففعله يجب أن يكون واحداً على ما دريت، فإنّ ما يوجد منه إنّما يوجد بما هو هو، لا بما هو غير ذاته، وما يفيض منه فإنّما ينبعث عن صريح ذاته، وحاق حقيقته، من غير صفة زائدة؛ لتعاليه عنها، وتقدّسه.

فأوّل ما نشأ من الوجود الحق الغني بالذات، الّذي لا وصف له، ولا نعت، إلاّ صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات والنعوت الجمالية والجلالية، بأحديّته، وفردانيته، من حيث الاسم الله، المتضمّن لسائر الأسماء، هو الوجود المطلق المنبسط الّذي يقال له الهوية السارية، وحقيقة الحقائق.

وهذه المنشئية ليست إيجاداً؛ لأنّ الإيجاد من حيث كونه إيجاداً يقتضي المباينة بين الموجد والموجد، فهي إنّما تتحقق بالقياس إلى الوجودات الخاصة المتعيّنة، من حيث تعيّنها واتصاف كلّ منها بعينها الثابتة الّتي تنشأ من هذا الوجود المطلق، من حيث خصوصيات

(١) سورة الرعد، الآية: ٢.
(٢) سورة الكهف، الآية: ٧.

أسمائه الحسنى المندمجة في الاسم الله، وإن كانت تلك أيضاً لا تزيد على هذا الوجود من وجه؛ حيث إنّه ذو جهتي وحدة وكثرة، كما دريت في الأصول، فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة، والكثرة بالكثرة، وإلاّ لم يكن بين المؤثر والمتأثر مناسبة، وهو ينافي التأثير والإيجاد.

ونزيدك، فاسمع:

وصل

قد دريت أن موجودات العالم لا حقائق لها متأصلة سوى كونها مضافة إلى موجدها، ومتعلّقة بها، وما يجري مجرى ذلك، وأن ليس لها هوية مستقلّة سوى هوية موجدها وقيّومها.

ودريت في موضع آخر أنّ أفعاله سبحانه وآثاره هي بعينها أسماؤه الحسنى، وكلماته الّتي لا تنفد، من حيث ظهوراتها على وجه تفصيلي تظهر بحسبها صفاتها وكمالاتها بصور متعددة، متمايزة بعضها عن بعض.

ودريت أن الاسم هو الذات المتجلّي بصفة من الصفات، وتعيّن من التعيّنات، فأفعاله سبحانه بعينها هي ذاته المتعيّن بتعيّنات مختلفة من حيث ظهوره التفصيلي، فالوجود المطلق يتجلّى فيتعيّن ويتناهى، ويظهر ظهوراً تفصيلياً تصدر منه بحسبه الآثار، فيصير خلقاًمن الخلائق، وإيجاده سبحانه للعالم عبارة عن هذا التجلّي والظهور، فالعقل والنفس والفلك والأجرام كلها أسماء على الحق تعالى ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

وصل

وبهذا التحقيق تندفع شبهة مشهورة تاه فيها الأكثرون، وهي أنّه قد ثبت في محله أنّ العلم بالشيء لا يحصل إلاّ بعد العلم بفاعله التام، من حيث هو فاعل، والأشياء كلها مستندة إلى الله سبحانه، إمّا بغير واسطة، أو واسطة هي منه تعالى، فيلزم أن لا يحصل العلم بشيء من الأشياء إلاّ بعد العلم بذاته سبحانه.

ووجه الدفع: أن ذاته سبحانه من حيث هو فاعل للشيء هو بعينه وجوده النازل إلى مرتبة ذلك الشيء، وتعيّنه بذلك، فهو بعينه وجود ذلك الشيء، وهو بعد و جوده تعالى والعلم به الّذي هو عين ذاته، فالعلم بذلك الشيء الّذي هو نفس وجوده لم يحصل إلاّ بعد العلم به تعالى

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٤٠.

في مرتبة ذاته، الّذي هو نفس وجوده تعالى، فتدبّر فيه لئلاّ تتوهم أنّ ذاته سبحانه تصير شيئاً من الأشياء، تعالى الله عن ذلك، فإنّه موضع مزلّة الأقدام.

أصل

قد دريت أن الوجود من حيث ذاته لا اسم له، ولا نعت، فالاسم الله المتضمّن لسائر الأسماء هو الوجود المطلق، وهو بعينه الاسم النور، كما قال سبحانه. ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾(١)؛ إذ به تتنوّر سماوات الأرواح وأراضي الأشباح.

فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته، يقال له غيب الغيوب، وظهور بذاته، لفعله هو هذا الظهور، وهو نور واحد، تظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير، وبسبب تمايز الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلّق جعل وتأثير اتصف هذا النور الّذي هو حقيقة الوجود المطلق بصفة التعدد والتكثّر بالعرض، لا بالذات، فتعاكس أحكام كلّ من الماهية والوجود إلى الآخر، وصار كلّ منهما مرآة لظهور أحكام الآخر فيه، بلا تعدّد وتكرار في التجلّي الوجودي أصلاً، بل التعدد إنّما هو في المظاهر والمرايا لا غير، كما قيل:

وما الوجه إلاّ واحد غير أنه ... إذا أنت عددت المرايا تعدّدا

ألم ترَ إلى النور الشمسي كيف يتكثّر ويتعدّد بتكثّر المشبكات والرواشن، وهو في نفسه واحد لا تكثّر فيه أصلاً، وإلى الواقع منه على الزجاجات المختلفة الألوان كيف ينصبغ بصبغ ألوانها المتعددة، وهو في نفسه لا لون له، ولا تفاوت فيه بوجه من الوجوه.

ولولا هذا الظهور الّذي هو إظهار منه سبحانه لنفسه بالذات، ولغيره بالعرض؛ لما ظهر شيء من الموجودات، ولا وجدت بوجه من الوجوه، بل كانت باقية في حجاب العدم والظلمة الاختفاء لعريّها بحسب ذواتها عن الوجود والظهور، كما دريت، فإنّما ظهورها به سبحانه، وله، ومعه، وفيه، وما هي في حدود أنفسها إلاّ أمور اعتبارية، أو عدمية، من تعيّنات أو تناهيات وحدود، فهي في الحقيقة من حيث ذواتها ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾(٢).

ومن هنا قيل - عند سماع حديث: كان الله ولم يكن معه شيء -: الآن كما كان. هكذا ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى دائرة الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانية أنّه ليس في الوجود إلاّ الله، وأن كلّ شيء هالك إلاّ وجهه، لا أنّه يصير هالكاً في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً، لا يتصور إلاّ كذلك.

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٥.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٩.

تمثيل:

ليس حال ما يطلق عليه السوي والغير بالنظر إليه سبحانه، وله المثل الأعلى، إلاّ كحال الأمواج على البحر الزخار، فإنّ الموج لا شك أنّه غير الماء عند العقل، من حيث إنّه عرض قائم بالماء، وأمّا من حيث الوجود فليس فيه شيء غير الماء، فمن وقف عند الأمواج الّتي هي وجودات الحوادث وصورها، وغفل عن البحر الزخّار الّذي بتموّجه تظهر من غيبة إلى شهادته، ومن باطنه إلى ظاهره هذه الأمواج، يقول بالامتايز بينهما، ويُثبت السوي والغير، ومن نظر إلى البحر وعرف أنها أمواجه، والأمواج لا تحقق لها بأنفسها، قال بأنها أعدام ظهرت بالوجود، فليس عنده إلاّ الحق سبحانه، وما سواه عدم، تخيّل أنّه موجود متحقّق، فوجوده خيال محض، والمتحقق هو الحق لا غير، وفي هذا قيل:

البحر لج على ما كان في قدم ... إنّ الحوادث أمواج وأنهار
لا يحجبنّك أشكال تشاكلها ... عمّن تشكّل فيها فهي أستار

تمثيل آخر:

أو كحال مراتب العدد بالنسبة إلى الواحد، لا بشرط شيء، فإنّ لكلّ مرتبة من مراتبه معاني ذاتية، وأوضافاً عقلية مخصوصة بها، مع أنها عين الواحد في الحقيقة، فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق تعالى الخلق بظهوره في آيات الكون، ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافها بالخواصّ واللوازم، كالزوجية والفردية والصمم والمنطقية مثال لاتحاد بعض مراتب الوجود بالماهيات، واتصافه بها على هذا الوجه من الاتصاف المخالف لسائر الاتصافات المستدعي للتغير بين الموصوف والصفة في الواقع، وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لإظهار الأعيان أحكام الأسماء الإلهية والصفات الربّانية، والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق، وكون الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة، وغير ذلك مثال للنسب اللازمة الّتي هي صفات الحق، وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجودات الإمكانية بالماهيات.

وكما أنّ الواحد غير محتاج إلى شيء من الأعداد من حيث هو هو، وهي محتاجة إليه، فكذلك الحق غير محتاج إلى أحد من الموجودات، وهي محتاجة إليه.

وكما أنه يلزم من عدم الواحد عدم جميع أنواع العدد، من غير عكس، فكذلك الحق والموجودات.

وكما أن الواحد إذا ضرب في نفسه، أو في عدد آخر، لا يلزم منه تكثّر، بل كان على ما كان، فكذلك الحق إذا أخذ مع صفاته، أو مع غيره.

وكماأن الواحد لو قسط لا ينقسم من حيث إنّه واحد، فكذلك الحق.

إلى غير ذلك من المناسبات.

وصل

فالموجودات كلها صور تفاصيل الحق، ولها اعتباران: اعتبار أنها مرايا لوجود الحق وأسمائه وصفاته، واعتبار أنّ وجود الحق مرآة لها: لأنها قد ظهرت فيه لكونها لوازم أسمائه وصفاته.

فبالاعتبار الأوّل لا يظهر في الخارج إلاّ الوجود المتعيّن، بحسب تلك المرايا، المتعدّد بتعدّدها، كما إذا قابلت وجهك بشيء فيه مرايا متعدّدة تظهر صورتك في كلّ منها، فتتعدّد.

فعلى هذا ليس في الخارج إلاّ الوجود، والماهيات على حالها في العلم معدومة العين، ما شمّت رائحة الوجود الخارجي، كما يراه الموحّد الّذي غلبه شهود الحق.

وبالاعتبار الثاني ليس في الوجود إلاّ الماهيات، والأعيان ووجود الحق الّذي هو مرآة لها في الغيب ما تجلّى من وراء تتق[1] العزّة، وسرادقات الجمال والجلال، كما يراه في غلبه مشاهدة الخلق.

وأمّا من يشاهد النشأتين فلا يزال يلاحظ المرآتين: مرآة الأعيان، ومرآة الحق، والصور الّتي فيها من غير انفكاك وامتياز، وهذا الظهور منه سبحانه في الكلي، أو بصورة الكلّ، ليس من حيث وحدته وذاته، بل باعتبار الحضرة الأسمائية، كما قيل: واحد بالذات، كلّ بالأسماء، فلا يلزم منه كثرة في ذاته ووجوده أصلاً، فهو الكلّ من غير تغيّر فيه، ولا يلزم من هذا أن يصدق على كلّ واحد واحد من مظاهره أنّه هو، كما لا يصدق على كلّ واحد واحد أنّه الكل، فافهم، فإنّه دقيق، واحفظ، فإنّه نافع.

وفي هذا قيل:

كـل شـيء فـيـه مـعـنـى كـلّ شـيء فـتـفـطّـن واصـرف الـذهـن إلـيّ

كـثـرة لا تـتـنـاهـى عـدداً قـد طـوتـهـا وحـدة الـواحـد طـيّ

أصل

ثم هذا الظهور والتعيّن الموجود المنبسط أيضاً لا يجوز أن يتعدّد في المرتبة الأولى، بل لا بدّ وأن يكون على ترتيب؛ لأنّه أيضاً بسيط أحدي، فلو اقتضى ذاته في مرتبة ذاته تعيّنين - مثلاً - لتعدد جهة اقتضائهما؛ ضرورة تغاير اقتضاء شيء لشيء؛ لاقتضائه لآخر، وننقل الكلام في الجهتين، ويلزم التكثّر في الذات لا محالة.

---

(١) هكذا في المخطوطة، وقد وردت بهذا الشكل في شرح فصوص الحكم للقيصري: ٥٤٩.

فأوّل فبضه تعالى من حيث التفضيل - أيضاً - أمر وحداني، كما قال سبحانه: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾[(١)]، ولا يجوز أن يكون ذلك عرضاً، ولا صورة؛ لتأخّرهما عن الموضوع والمادّة، ولا مادّة؛ لتقوّمها بالصورة، ولا جسماً: لتركّبه، ولا نفساً؛ لتقوّمها في تشخّصها وفاعليتها بالمادّة.

فإذن هو جوهر مفارق الوجود والتأثير عن المادّة، فهو العقل، فأول ما خلق الله العقل، **وهو ملك مقرّب، ليس خلق أقرب إلى الله سبحانه، ولا أحبّ منه**، كما ورد في الحديث.

وعن مولانا الصادق عليه السلام: إنه «**أوّل خلق من الرحانيين عن يمين العرش**»[(٢)].

ثم إن للعقل وحدة بالذات، من حيث وجوده المفاض عن الحق سبحانه، وله كثرة بالعرض، من جهة ماهيته الّتي لزمته من دون جعل ولا تأثير، بل لضرورة قصور ذاته عن ذات مفيضه سبحانه.

فبجهة وجوده النوري الّذي هو ذاته المعقولة له، حيث إنّه مجرّد عن الغواشي، أفاض الله سبحانه ثانياً، وبجهة وجوبه به سبحانه، ومشاهدته إياه وعشقه له، حيث لا حجاب بينهما ثالثاً، وبجهة ماهيته وإمكانه وفقره رابعاً، بالأشرف الأشرف، وبالأخس الأخس، ثمّ ازداد التكثّر في الجهات، فازدادت الكثرة في الفيض.

فإن قيل: يجوز مثل هذه الاعتبارات أولاً في المبدأ، فليجز صدور الكثرة منه أولاً.

قلنا: اعتبارات الذات البسيطة من جميع الوجوه لا تباين فيها، وليس هناك أمر بالعرض حتّى يصدر منه بسببه الكثرة.

إن قيل: لا بدّ لكم من اعتبار أمور مختلفة في المبدأ ليفيض منه المفاض الوحداني، فإنّه لا بدّ له من علمه به، وإرادته له، وقدرته عليه، إلى غير ذلك.

قلنا: هذه الاعتبارات - أيضاً - على ترتيب واستلزام، فإنّ اعتبار الحياة متقدّم على اعتبار العلم، وهو متقدّم على اعتبار الإرادة، وهو على اعتبار القدرة، وهو على اعتبار الكلام، أعني قول: كن، فليتدبّر.

وصل

ولعل إلى هذه الجهات المكثرة أشير في الحديث النبوي، حيث قيل: «**أوّل ما خلق الله جوهرة، فنظر إليها بعين الهيبة، فذابت أجزاؤها، فصارت ماءً، فتحرك الماء، وطفى فوقه زبد، وارتفع منه دخان، فخلق السماوات من ذلك الدخان، والأرضين من ذلك الزبد**»[(٣)].

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٠. (٢) الكافي: ١: ٢٠، ح ١٤.
(٣) أنظر: بحار الأنوار: ٥٤: ٣٦٣، بهذا المضمون.

وفي الكافي، **عن مولانا الباقر عليه السلام، ما يقرب من هذا**[١].

وفي القرآن المجيد: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾[٢]، فإنّ الرتق هو الشيء الواحد، والفتق تفصيله سماءً، وأرضاً، وعقلاً، ونفساً، ونوعاً وجنساً، وفلكاً، وملكاً، كذا قيل في التأويل، والعلم عند الله.

وفي كتاب التوحيد عن مولانا الباقر عليه السلام: «**أوّل شيء خلقه من خلقه الشيء الّذي جميع الأشياء منه، وهو الماء**».

قيل: **فالشيء خلقه من شيء، أو من لا شيء؟**

فقال عليه السلام: «**خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء إذن لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذن ومعه شيء، ولكن كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الّذي جميع الأشياء منه، وهو الماء**»[٣].

قيل: إن الماء كناية عن مادّة الجسمانيات؛ لقبولها التشكّلات بسهولة، وإنما كان أوّل ما خلقه الله من عالم الأجسام، كما أن العقل أوّل ما خلقه الله من عالم الأرواح؛ وذلك لأنّ المادّة أصل للجسمانيات، وعليها مختلف الصور، وهي وإن كانت تتبدل بتبدل الصور من وجه، إلاّ أنها من حيث إنها مادّة لها، وأصل تبتني هي عليها، باقية في جميع الأحوال، ولها التقدّم عليها.

أقول: قد مضى منا القول بأن الماء كناية عن إمكان الموجودات وقابليتها للوجود، فتشمل مادّة الروحانيات أيضاً.

وصل

الموجودات الثلاثة المفاضة بالجهات الثلاث العقلية، إمّا أن تكون متباينة الأجناس، بأن يكون الأوّل عقلانياً، والثاني نفسانياً، والثالث جرمانياً، ويوجد بالعقل الثاني ثلاثاً أخرى هكذا وهكذا، وإما أن يكون الكلّ عقلانياً مختلف المراتب إلى أن يحصل عدد كثير من العقول، وتضعف الوجودات بالبعد عن منبعها، ثمّ تنتهي النوبة إلى النفوس والأجسام، كلاهما محتمل.

ويجوز أن يكون تكثّر الجهات أيضاً على نحو آخر غير ما ذكر.

وبالجملة: فتجلّيه سبحانه في كلّ مرتبة من مراتب الكون، وتنزّله إلى كلّ شأن من الشؤون يوجب ظهور ماهية من الماهيات، ومرتبة من مراتب الفاقرات، وكلّما كانت مراتب النزول

---

(١) الكافي: ٨: ٩٤، ح ٦٧.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

(٣) كتاب التوحيد: ٦٦، ح ٢٠.

أكثر، وعن منبع الوجود أبعد، كان ظهور الأعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور، واحتجاب الوجود بأعيان المظاهر، واختفاؤه بصور المجالي، وانصباغه بصبغ الأكوان، أكثر، فكلّ نزول يوجب تواضعاً عن غاية الرفعة والعظمة، وشدّة النورية، وقوّة الوجود، وكل له قانتون.

وهكذا تتنزّل الوجودات[1] في المراتب، ثمّ تترقّى متواصلة بحيث لا ثلمة فيها متنازلة ومتصاعدة، إلى أن تنتهي إلى ما بدأت منه، كما قال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[2].

وقد مضى بيان ذلك مجملاً، وسيأتي إن شاء الله مفصّلاً، بما لا مزيد عليه.

وصل

الغرض من إثبات هذا الترتيب في الموجودات إنّما هو تصحيح سدود العالم بجميع أجزائه، من حيث كثرته الاجتماعية عن الحقّ الواحد من جميع الوجوه؛ لئلاّ تنثلم الوحدة الحقّة بصدور الأمور الكثيرة في مرتبة واحدة، ما أشرناإليه.

وأمّا إذا أخذ العالم كلّه شخصاً واحداً وحدة شخصية، فيجوز أن يكون مستنداً إليه سبحانه أولاً وبالذات، من دون وسط وشرط، وتكون علّته الفاعلية بعينها علّته الغائية؛ إذ لا كثرة له من هذه الحيثية.

والفرق بين الحيثيتين كالفرق بين الإجمال والتفصيل، من أن التفاوت بينهما إنّما هو بنحو الإدراك، لا بشيء في المدرك.

وأمّا كيفية صدور العالم بجميع أجزائه مرة واحدة على سبيل الإبداع مع كون بعض أجزائه تدريجيّ الوجود بالذات، أو بالعرض، وبعضها دفعي الوجود كذلك، وبعضها لا هذا، ولا ذاك، فتحقيقه لا يحتاج إلى مزيد بيان، بعد الاطلاع على ما أسلفناه من الأصول، وسيأتي أيضاً في مباحث حدوث العالم وغيرها بما يؤيده ويوضّحه، إن شاء الله.

أصل

قد دريت في الأصول السالفة أن كلّ فاعل يفعل فعلاً لغرض، أو غاية، فلا بدّ وأن يكون حصول ذلك الغرض أو الغاية أولى له من لا حصوله، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَمَن جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ﴾[3]، وإذ هو سبحانه غني بالذات من جميع الوجوه، ليس شيء أولى به إلاّ وهو حاصل له بذاته في مرتبة ذاته، كما قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[4]، فليس لفعله لمّية

---

(١) في المخطوطة «الوجود».
(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٩.
(٣) سورة العنكبوت، الآية: ٦.
(٤) سورة العنكبوت، الآية: ٦.

غير ذاتية، ولهذا مصير فعله كلّه إلى ذاته، كما ثبت بالبرهان، وسيأتي في آخر المقصد الثاني، إن شاء الله.

ومن هنا قال سبحانه: ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[1]، وكيف يسئل من هو نفسه الجواب؟

وأيضاً هو الفاعل الأوّل للأشياء قاطبة والغايات كلها كسائر الأشياء مستندة إليه، فلو كانت لفعله غاية أوّليّة غير ذاته لعاد الكلام إلى الغاية الداعية لصدور تلك الغاية، حتّى ينتهي إلى غاية تكون عين ذاته؛ لامتناع التسلسل، وهو المطلوب.

وأيضاً لو كان لفعله سبحانه غاية غير ذاته لكانت تلك الغاية من تمام فاعليته، فيكون من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته، مستكملاً فيها بتلك الغاية ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾[2]، تعالى عن ذلك، بل هو تامّ بذاته من جميع الوجوه، واحد لا كثرة فيه، ولا شيء قبله، ولا معه، كما عرفت، فإذن ذاته مع وحدته متمّم فاعليته، فذاته بذاته فاعل، وغاية للوجود كلّه.

وصل

بلى، إنه سبحانه أحبّ الظهور في صور الموجودات، فظهر فيها كما أشار إليه بقوله تعالى: «**كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرَف، فخلقت الخلق لكي أعرف**»[3].

وظهوره سبحانه في الصور، وكذلك محبّته لذلك، ليست زائدة على ذاته، على ما دريت في سائر صفاته سبحانه، فإذن الغاية في الإيجاد بمعنى الداعي ليست إلاّ ذاته المقدّسة، معروفة من حيث المحبّة لا غير.

ومن هنا قيل: لولا العشق ما يوجد سماء، ولا أرض، ولا برّ، ولا بحر.

وصل

توقّف ظهوره سبحانه - ذاتاً وصفة - على فعله تعالى، لا ينافي غناءه الذاتي؛ لأنّ فعله وإن كان أمراً ما غير ذاته من وجه، ولكنه موجود بوجوده، واجب بوجوبه، غنيّ بغناه، وهو سبحانه مستقلّ في إفادته، فهو من حيث استغنائه به سبحانه، واستناده إليه، لا يمكن فرض عدمه، ومن حيث فقره في حدّ نفسه، لا شيء محض، لا تتعلّق به إضافة، ولا مظهريّة، فبالحقيقة ظهوره ذاتاً وكمالاً إنّما هو بذاته تعالى: لأنّ الغير من حيث هو غير، ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود، ومن حيث هو أثر من آثاره ولمعة من أنواره، مرتبط به، بل ليس أمراً وراءه، على ما دريت، وهو من هذه الحيثية متعلّق لإضافته، ومظهر لجماله وكماله،

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٣٣.
(٣) أنظر: رسائل الكركي: ٣: ١٥٩.

وبهذا الاعتبار هو كالإضافة إليه حاصلان من نفس وجوده، وفيض جوده، بلا مدخلية شيء آخر فيه.

وصل

فظهر - إذن - أن ذاته سبحانه، من حيث إنّه يفيد وجود الأشياء، فاعل لها، ومن حيث إنّ إفادته وجودها لأجل علمه بنظام الخير فيها، الّذي هو عين ذاته المحبوبة لذاته، غاية، وهو من هذه الحيثية الداعية إلى الفعل متقدّم على الأشياء، وأوّل، ومن حيث كونه خيراً، أو فائدة، تقصده الأشياء وتتشوّق إليه طبعاً وإرادة، على ما سيأتي بيانه، متأخّر عنها، وآخر، كما هو شأن الغايات من تقدّمها على الأفعال، وتأخّرها عنها، باعتبارين.

وأيضاً هو من حيث إنّه أحبّ الظهور، باطن، ومن حيث إنّه خلق الخلق على وفق محبّته، ظاهر، فإذن هو الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم.

فصل

لعلك بعدما أحكمتَ الأصول السالفة لا تشكّ في أن فاعليته تعالى للعالم ليس فاعلية بالطبع، ولا بالقسر، ولا بالجبر، ولا بالقصد، فهو سبحانه - إذن - إمّا فاعل بالعناية، أو بالرضا.

وعلى أيّ التقديرين فهو مختار في فعله؛ لأنّه إنّما صدر عنه بعد علمه بكيفية نظام الخير في الوجود، وبإنه يصدر عنه، وبأنه إنّما يصدر عنه لأجل علمه بذلك، ومشيئته، اللذين هما عين ذاته تعالى، غير مستكره، ولا مقهور، ولا مغلوب، ولا مغرور، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾[1]، وقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[2].

ولا بدّ بعد الاختيار من وقوع المختار دون غيره، والمختار لا بدّ أن يكون أحسن ما يمكن أن يكون، وهو ما هو الأمر عليه، كما يأتي بيانه في محلّه، إن شاء الله، فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يحققه.

فإذا ثبت هذا، وقد دريت أن لكلّ شهادة غيباً، وأن لكلّ طبيعة نوعية في هذا العالم حقيقة عقلية عند الله، وقد ثبت أن كلّ ما جرى في هذا العالم وسيجري، مكتوب مثبت في النفوس الفلكية، وأنها عالمة بلوازم حركاتها من الحوادث، كما يأتي بيانه.

فإذن كلّ ما يوجد في هذا العالم فإنّما يوجد بعناية من الله سبحانه، وقضاء منه، وقدر؛ وذلك لأنّ العناية عبارة عن إحاطة علمه سبحانه بما عليه الوجود، من الأشياء الكلية والجزئية

---

(١) سورة الفرقان، الآية: ٤٥.
(٢) سورة النحل، الآية: ٩.

الواقعة في النظام الكلّي على الوجه الكلي، المقتضي للخير والكمال المؤدّي لوجود النظام على أفضل ما في الإمكان، أتم تأدية، مرضياً بها عنده تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾(١)، ﴿وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَٰتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾(٢).

والقضاء عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات بإبداعه سبحانه إياها في العالم العقلي على الوجه الكلي، بلا زمان، على ترتيبها الطولي الّذي هو باعتبار سلسلة العلل والمعلولات، والعرضي الّذي هو باعتبار سلسلة الزمانيات والمعدّات بحسب مقارنة جزئيات الطبيعة المنتشرة الأفراد لأجزاء الزمان، كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾(٣).

والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفس الفلكي، على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادّها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها الجزئية، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعيّنة، كما قال جل وعز: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾(٤)، وتشملها العناية شمول القضاء للقدر والقدر لما في الخارج، إلاّ أن العناية لا محلّ لها، بل هو علم بسيط، قائم بذاته تعالى، مقدّس عن شائبة كثرة وتفصيل خلاق العلوم التفصيلية، الّتي هي بعده، وهي ذوات الأشياء الصادرة عنه، ولكلّ من القضاء والقدر محلّ، أمّا القضاء فالعالم العقلي، وأمّا القدر فالعالم النفسي.

ثم الجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة، باعتبارين، والجواهر الجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين. هكذا حقّق هذا البحث محقّقو الحكماء(٥).

وصل

ثم إن وجود تلك الصور الجزئية في موادّها الخارجية الّتي هي أخيرة مراتب علمه عزّ وجلّ، كلمات الله الّتي لا تنفد، ولا تبيد مع أعراضها اللازمة والمفارقة، الّتي هي بمنزلة الحركات البنائية، والإعرابية، والمادّة الكلية المشتملة عليها، هي دفتر للوجود، والبحر المسجور، المملوء بالصور، فلو كان بحر المادّة العنصرية مداداً لكلمات ربنا الوجودية لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّنا ولو جئنا بمثله مدداً من أبحر المواد الفلكية، من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله.

فهذه العوالم كلها، كلّيها وجزئيها، كتب إلهية ودفاتر سبحانية؛ لإحاطتها بكلمات الله التامات، وانتقاشها بها، فعالم العقول المقدسة والنفوس الكلية كلاهما كتابان كلّيان.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ٥٩.
(٢) سورة فصلت، الآية: ٤٧.
(٣) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٤) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٥) أنظر: شرح الإشارات: ٣: ٣١٧.

ويقال للعقل الأوّل: أمّ الكتاب، كما قال عزّوجلّ: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[١]؛ لإحاطته بالأشياء إجمالاً.

وللنفس الكلية الفلكية: الكتاب المبين، كما قال: ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[٢]؛ لظهورها فيه تفصيلاً، وهو لوح القضاء، واللوح المحفوظ عن التغيّر.

وللنفس المنطبعة في الجسم الفلكي: كتاب المحو والإثبات، كما قال: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[٣]؛ لوقوعهما فيه، وهو لوح القدر، وأعيان الموجودات هي آيات تلك الكتب ﴿إِنَّ فِي ٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَّقُونَ﴾[٤].

وصل

روى في كتاب التوحيد، بإسناده عن مولانا الرضا عليه السلام، **عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ** عليه السلام، **قال: قال رسول الله** صلى الله عليه وآله: «**إن الله** عزّوجلّ **قدّر المقادير، ودبّر التدابير، قبل أن يخلق آدم بألفي عام**»[٥].

وفي رواية أخرى: «**قدر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة**»[٦].

وبأسناده عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «**لا يؤمن أحدكم حتّى يؤمن بالقدر، خيره وشره، وحلوه ومرّه**»[٧].

وبإسناده عن العالم عليه السلام، قال: «**علم، وشاء، وأراد، وقدّر، وقضى، وأبدا، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، فالعلم متقدّم المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء، فللّه تبارك وتعالى البداء فيما علم، متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم بالمعلوم قبل كونه، والمشيئة في المشاء قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عياناً وقياماً، بالإمضاء هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس، من ذي لون، وريح، ووزن، وكيل، وما دبّ ودرج، من إنس وجنّ، وطير وسباع، وغير ذلك ممّا يدرك بالحواس.**

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٤.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٥٩.
(٣) سورة الرعد، الآية: ٣٩.
(٤) سورة يونس، الآية: ٦.
(٥) كتاب التوحيد: ٣٧٦، ح ٢٢.
(٦) كتاب التوحيد: ٣٦٨، ح ٧.
(٧) كتاب التوحيد: ٣٧٩، ح ٢٧.

فللّه تبارك وتعالى فيه البداء، ممّا لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء، وبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها، وأنشأها قبل إظهارها، وبالإرادة ميّز أنفسها في ألوانها، وصفاتها[(١)]، وبالتقدير قدر أقواتها[(٢)]، وعرف أوّلها وآخرها، وبالقضاء أبان للناس أماكنها، ودلّهم عليها، وبالأمضاء شرح عللها وأبان أمرها، وذلك تقدير العزيز العليم»[(٣)].

أصل

إن قيل: ما السبب في المحو والإثبات، وما الحكمة فيها؟ وكيف تصح نسبة التردد وإجابة الدعاء ونحو ذلك إلى الله سبحانه، مع إحاطة علمه بكل شيء أزلاً وأبداً، على ما هو عليه في نفس الأمر، وتقدّسه عما يوجب التغيّر والسنوح، ونحوهما؟

فاعلم أن القوى المنطبعة الفكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة؛ لعدم تنافيها، بل إنما تنتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً، وجملة فجملة، مع أسبابها وعللها، على نهج مستمر، ونظام مستقرّ، فإنّ ما يحدث في عالم الكون والفساد إنّما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخّرة لله تعالى، ونتائج بركاتها، فهي تعلم أنّه كلما كان كذا كان كذا، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمر ما في هذا العالم، حكت بوقوعه فيه، فينتقش فيها ذلك الحكم، وربّما تأخّر بعض الأسباب الموجب لوقوع الحادث على خلاف ما توجبه بقية الأسباب لولا ذلك السبب، ولم يحصل لها العلم بذلك السبب بعد؛ لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب، ثمّ لما جاء أوانه واطّلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل، فينمحي عنها نقش الحكم السابق، ويثبت الحكم الآخر.

مثلاً: لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا، في ليلة كذا، لأسباب تقتضي ذلك، ولم يحصل لها العلم بتصدّقه الّذي يأتي به قبل ذلك الوقت؛ لعدم اطّلاعها على أسباب التصدق بعد، ثمّ علمت به، وكان موته بتلك الأسباب مشروطاً بأن لا يتصدّق، فيحكم أولاً بالموت، وثانياً بالبرء، وإذا كانت الأسباب لوقوع أمر ولا وقوعه، متكافئة ولم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد؛ لعدم مجيء أوان سبب ذلك الرجحان بعدُ، كان لها التردّد في وقوع ذلك الأمر، ولا وقوعه، فيها الوقوع تارة، واللاوقوع أخرى.

فهذا هو السبب في المحو والإثبات، والحكمة فيهما.

وأمّا صحة نسبة البداء والتردد، وأمثالهما، إلى الله سبحانه، مع إحاطة علمه عزّوجلّ

---

(١) في المصدر: وصفاتها وحدودها.

(٢) في المصدر: أوقاتها.

(٣) كتاب التوحيد: ٣٣٤، ح ٩.

بالكلّيات والجزئيات جميعاً، أزلاً وأبداً، على ما هي عليها في المواقع، من غير تطرّق تغيّر، وسنوح في ذاته عزّوجلّ، فالوجه فيه ما ذكره أستاذنا - دام ظلّه - قال: لما كان كلّ ما يجري في ذلك العالم النفسي إنّما يجري بإرادة الله تعالى، بل فعلهم بعينه فعل الله تعالى، حيث إنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؛ إذ لا داعي لهم على الفعل إلاّ إرادة الله عزّوجلّ؛ لاستهلاك إرادتهم في إرادته سبحانه، ومثلهم كمثل الحواسّ للإنسان، كلّما همّ بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همّ به وأرادته دفعة، فكلّ كتابة تكون في تلك الألواح والصحف فهو أيضاً مكتوب الله عزّوجلّ بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأوّل، فيصحّ أن يوصف الله بالنسخ، والبداء، والتردد، وإجابة الدعاء، ونحو ذلك، بهذا الاعتبار، وإن كان مثل هذه الأمور يشعر بالتغيّر والسنوح، وهو الله عزّوجلّ منزّه عنه، فإنّ كلّ ما وجد، أو سيوجد، فهو غير خارج عن عالم ربوبيّته.

أصل

قد بيّنا أن العالم كله تدريجي الوجود، متبدّل الكون، إلاّ ما صار مخفياً تحت سطوع النور الأوّل، وهو محلّ القضاء الّذي هو بمنزلة الضوء بالنسبة إليه سبحانه.

وقد ثبت أن العالم إنّما يوجد بالكلام، وبأمر «كن»، فهو الله سبحانه إذا قضى أمراً فإنما يقول له: كن، بلا حرف وصوت، فيكون، فإذا كان أشرف على العدم من ساعته لهلاكه الأصلي، وبطلانه الذاتي، فيقول الله جل جلاله ثانياً: كن، فيكون ثانياً بهذه الكلمة الثانية.

وإن شئت قلت بتلك الكلمة الأولى بعينها: لأنّ أمر الله واحد، وكلمته و احدة، والقضاء واحد، إلاّ أنها ثانية في حق العالم، فإذا كان أشرف على العدم من ساعته، فيقول الله - عزّ سلطانه - له ثالثاً: كن، فيكون ثالثاً، وهكذا إلى ما شاء الله.

فهو الله تبارك وتعالى كلّ يوم في شأن، مع تعاليه عن تعدّد الشأن، وكل مخلوق فهو دائماً في حركة، وفي كلّ لحظة في خلق جديد ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[1]، ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2]، وذلك للطافة الحجاب، ورقّته، وتشابه الصور، مثل قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾[3].

قال صاحب الفتوحات: من علم الاتساع الإلهي علم أنّه لا يتكرّر شيء في الوجود، وإنما وجود الأمثال في الصور يخيّل أنها أعيان ما مضى، وهي أمثالها، لا أعيانها، ومثل الشيء ما هو عينه[4].

---

(١) سورة النمل، الآية: ٨٨.
(٢) سورة ق، الآية: ١٥.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٥.
(٤) الفتوحات المكية: ٢: ٤٣٢.

وقال أيضاً - بعد كلام طويل في ذلك - فالوجود كله متحرّك على الدوام، دنيا وآخرة؛ لأنّ التكوين لا يكون إلاّ عن مكوّن، فمن الله توجّهات دائمة، وكلمات لا تنفد، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍۗ﴾(١)، فعند الله التوجّه، وهو قوله: ﴿إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ﴾(٢)، وكلمة الحضرة، وهي قوله لكلّ شيء: ﴿كُن﴾(٣) بالمعنى الأوّل الّذي يليق بجلاله، و«كن» حرف وجودي، فلا يكون عنه إلاّ الوجود؛ لأنّ العدم لا يكون، و الكون وجود، وهذه التوجّهات والكلمات هي خزائن الجود لكلّ شيء، يقبل الوجود، قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾، وهو ما ذكرناه ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ﴾(٤) (٥).

تمثيل:

فمثل إفاضة الوجود من الله سبحانه، مثل قطعات الماء في النهر الجاري، حيث ترى واحدة بالشخص، وهي متبدّلة آناً فآناً، أو مثل شعل النار في السراج المستحيلة هواء على نعت الاتصال.

وصل

فإذن ما أسهل عليك أن تتيقّن أن وجود العالم عن الباري جل ثناؤه ليس كموجود الدار عن البنّاء، ولا كوجود الكتابة عن الكاتب، الثابتة العين، المستقلة بذاتها، المستغنية عن الكاتب بعد فراغه، وإن كان يشبه ذلك من وجه آخر لطيف، ولكن كوجود الكلام عن المتكلّم إن سكت بطل الكلام، بل كوجود ضوءالشمس في الجو المظلم الذات ما دامت الشمس طالعة، فإن غابت الشمس بطل الضوء من الجو، لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته، وكما أن الكلام ليس جزء المتكلّم، بل فعله وعمله أظهره بعد ما لم يكن، وكذا النور الّذي يرى في الجوّ ليس بجزء الشمس، بل هو انبجاس وفيض منها.

فهكذا الحكم في وجود العالم عن الباري جلّ ثناؤه، ليس بجزء من ذاته، بل فضل وفيض يتفضّل به، ويفيض، إلاّ أن الشمس لم تقدر أن تمنع نورها وفيضها؛ لأنّها مطبوعة على ذلك، بخلافه سبحانه فإنّه مختار في أفعاله بنحو من الاختيار، أجلّ وأرفع ممّا تصوّره العوام، كما دريت، وأشدّ وأقوى من اختيار مثل المتكلّم القادر على الكلام،إن شاء تكلّم، وإن شاء سكت، فهو سبحانه إن شاء أفاض وجوده وفضله، وأظهر حكمته، وإن شاء أمسك، ولو أمسك طرفة عين عن الإفاضة والتوجّه لتهافتت السماوات، وبادت الأفلاك، وتساقطت

---

(١) سورة النحل، الآية: ٩٦.
(٢) سورة النحل، الآية: ٤٠.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١١٧.
(٤) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٥) أنظر: الفتوحات المكية: ٢: ٢٨٠ و ٢٨١. والآية في سورة الحجر، الآية: ٢١.

الكواكب، وعُدمت الأركان، وهلكت الخلائق، ودثر العالم، دفعة واحدة بلا زمان، كما قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ﴾(١).

وصل

روى في كتاب التوحيد، بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾: «**لم يعنوا أنّه هكذا، ولكنهم قالوا قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جل جلاله تكذيباً لقولهم:** ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾(٢)، ألم تسمع الله عزّ وجلّ يقول: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾(٣)»(٤).

فصل

قال الله جلّ جلاله: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾(٥)، أي لا يعمل إلاّ ما يشاكله، بمعنى أن الّذي يظهر منه يدلّ على ما هو في نفسه عليه، والعالم عمل الله وصنعته، فهو على شاكلته، فما من العالم شيء إلاّ وله في الله أصل.

والعالم منحصر في عشر مقولات، فجوهره مثال لذات الباري جل اسمه، وأعراضه لصفاته، ومتاه لأزله، وأينه لاستوائه على العرش، وكمّه لعدد أسمائه، وكيفه لرضاه وغضبه، ووضعه لقيامه بذاته، ويداه مبسوطتان، وجدته لكونه مالك الملك، وإضافته لربوبيته، وأن يفعل لإيجاده، وأن ينفعل لإجابته من سأله.

وعلى هذا القياس أجناس المقولات، وأنواعها، وأفرادها.

وكما أن الذات لا تزال محتجبة بالصفات، فكذلك الجوهر لا يزال مكتنفاً بالأعراض.

وكما أن الذات الإلهية مع انضمام صفة من صفاتها اسم من الأسماء، كلية كانت، أو جزئية، كذلك الجوهر مع انضمام معنىً من المعاني الكلية إليه يصير جوهراً خاصيّاً، مظهراً لاسم خاصّ من الأسماء الكلية، بل عينه، وبانضمام معنىً من المعاني الجزئية يصير جوهراً جزئياً، كالشخص.

وكما أنّه من اجتماع الأسماء الكلية تتولد أسماء أخر، كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة تتولد جواهر أخر مركّبة منها.

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٤١.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٤.
(٣) سورة الرعد، الآية: ٣٩.
(٤) كتاب التوحيد: ١٦٧، ح١.
(٥) سورة الإسراء، الآية: ٨٤.

وكما أنّ الأسماء بعضها محيط بالبعض، فكذلك الجواهر.

وكما أنّ الأمّهات من الأسماء منحصرة، كذلك أجناس الجواهر وأنواعها منحصرة.

وكما أن الفروع من الأسماء غير متناهية، كذلك الأشخاص غير متناهية.

فما من شيء ظهر في تفاصيل العالم إلاّ وفي الحضرة الإلهية صورة تشاكله، ولولا هي لما ظهر؛ لأنّ وجود المعلول - كما دريت - ناشيء من وجود العلّة، ولكن يجب أن يتصور ويعتقد ما هناك على وجه أعلى وأشرف، وإلاّ فهو سبحانه منزّه عن الجوهرية والعرضية، وإن ثبت له شيء من الأعراض، بل هو تعالى في غاية الأحديّة والجلالة، لا يشابه شيئاً، ولا يشابهه شيء بوجه من الوجوه، تعاظم ربّنا عن ذلك، وتقدّس.

ولنشر الآن إلى تحقيق الحق في خلق الأعمال، والقدر في الأفعال، وإبطال الجبر والتفويض، ومن الله التأييد.

أصل

قد دريت أن كلّ ما يوجد في هذا العالم فقد قدّر بهيئته وزمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وقد ثبت أن الله سبحانه قادر على جميع الممكنات، ولم يخرج شيء من الأشياء عن مصلحته وعلمه وقدرته وإيجاده، بواسطة، أو بغير واسطة، وإلاّ لم يصلح لمبدئيه الكل، فالهداية والضلالة، والإيمان والكفر، والخير والشرّ، والنفع والضرّ، وسائر المتقابلات كلها منتهية إلى قدرته، وتأثيره، وعلمه، وإرادته، ومشيئته، إمّا بالذات، أو بالعرض.

فأعمالنا وأفعالنا كسائر الموجودات وأفاعيلها بقضائه وقدره، وهي واجبة الصدور منّا بذلك، ولكن بتوسّط أسباب وعلل من إدراكاتنا وإراداتنا وحركاتنا وسكناتنا، وغير ذلك من الأسباب العالية الغائبة عن علمنا وتدبيرنا، الخارجة عن قدرتنا وتأثيرنا.

فاجتماع تلك الأمور الّتي هي الأسباب والشرائط مع ارتفاع الموانع علّة تامّة يجب عندها وجود ذلك الأمر المدبَّر، والمقضي المقدّر، وعند تخلّف شيء منها، أو حصول مانع، بقي وجوده في حيز الامتناع، ويكون ممكناً وقوعياً بالقياس إلى كلّ واحد من الأسباب الكونية.

ولمّا كان من جملة الأسباب وخصوصاً القريبة منّا إرداتنا وتفكّرنا وتخيّلنا، وبالجملة ما يختار به أحد طرفي الفعل والترك، فالفعل اختياريّ لنا، فإنّ الله أعطانا القوّة والقدرة والاستطاعة ليبلونا أيّنا أحسن عملاً، مع إحاطة علمه، فوجوبه لا ينافي إمكانه، واضطراريّته لا تدافع كونه اختيارياً.

كيف، وأنّه ما وجب إلاّ بالاختيار، ولا شكّ أن القدرة والاختيار كسائر الأسباب من الإدراك والعلم والإرادة والتفكّر والتخيّل، وقواها وآلاتها كلها بفعل الله تعالى، لا بفعلنا واختيارنا، وإلاّ لتسلسلت القدر والإرادات، إلى غير النهاية، أو دارت؛ وذلك لأنا وإن كنا

بحيث إن شئت فعلنا، وإن لم نشأ لم نفعل، لكنّا لسنا بحيث إن شئنا شئنا، وإن لم نشأ لم نشأ، بل إذا شئنا فلم تتعلق مشيئتنا بمشيئتنا، بل بغير مشيئتنا، فليست المشيئة إلينا؛ إذ لو كانت إلينا لاحتجنا إلى مشيئة أخرى سابقة، وتسلسل الأمر إلى غير النهاية.

ومع قطع النظر عن استحالة التسلسل نقول جملة مشيئاتنا الغير المتناهية بحيث لا يشذّ عنها مشيئة، لا تخلو إمّا أن يكون وقوعها بسبب أمر خارج عن مشيئتنا، أو بسبب مشيئتنا، والثاني باطل؛ لعدم إمكان مشيئة أخرى خارجة عن تلك الجملة، والأوّل هو المطلوب.

فقد ظهر أن مشيئتنا ليست تحت قدرتنا، كما قال الله عزّوجلّ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1].

فإذن نحن في مَشيئتنا مضطرّون، وإنما تحدث المشيئة عقيب الداعي، وهو تصور الشيء الملائم تصور ظنياً، أو تخيلياً، أو علمياً، فإنا إذا إدركنا شيئاً فإن وجدنا ملائمته أو منافرته لنا دفعة بالوهم، أو ببديهة العقل، انبعث منّا شوق إلى جذبه، أو دفعه، وتأكّد هذا الشوق هو العزم الجازم المسمى بالإرادة، وإذا انضمّت إلى القدرة الّتي هي مهيئة للقوة الفاعلة انبعثت تلك القوّ ة لتحريك الأعضاء الأدوية، من العضلات وغيرها، فيحصل الفعل.

فإذن إذا تحقق الداعي للفعل الّذي تنبعث منه المشيئة تحقّقت المشيئة، وإذا تحققت المشيئة الّتي تصرف القدرة إلى مقدورها انصرفت القدرة لا محالة، ولم يكن لها سبيل إلى المخالفة، فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة، والقدرة محرّكة ضرورة عند انجزام المشيئة، والمشيئة تحدث ضرورة في القلب عقيب الداعي.

فهذه ضروريات ترتّب بعضها على بعض، وليس لنا أن ندفع وجود شيء منها عند تحقق سابقه، فليس يمكن لنا أن ندفع المشيئة عند تحقق الداعي للفعل، ولا انصراف القدرة إلى المقدور بعدها، فنحن مضطرّون في الجميع، فنحن في عين الاختيار مجبورون، فنحن إذن مجبورون على الاختيار.

قال بعض العلماء: الحوادث كلها مستندة إلى القدرة الأزلية، ولكن بعضها مرتّب على البعض في الحدوث، ترتّب المشروط على الشرط، فلا تصدر من القدرة الأزلية والقضاء الإلهي إرادة حادثة إلاّ بعد علم، ولا علم إلاّ بعد حياة، ولا حياة إلاّ بعد محلّها، ولكن بعض الشروط ممّا ظهر للعامة، وبعضها ممّا لم يظهر إلاّ للخواص المكاشفين بنور الحق، فكلّ ما في عالم الإمكان حادث على ترتيب واجب، وحق لازم، لا يتصور أن يكون كما يكون، وعلى الوجه الّذي يكون، فلا يسبق سابق إلاّ بحق، ولا يلحق لاحق إلاّ بحق، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[2].

---

(١) سورة الإنسان، الآية: ٣٠؛ وسورة التكوير، الآية: ٢٩.

(٢) سورة الدخان، الآية: ٣٩.

فما تأخّر إلاّ لانتظار شرطه؛ إذ وقوع المشروط قبل وقوع الشرط ممتنع، والمحال لا يوصف بكونه مقدوراً، فلا يتخلف العلم عن النطفة إلاّ لفقد شرطه، وهو الحياة، ولا الإرادة عن العلم إلاّ لفقد شرطها، وهو القدرة، ولا الفعل عن القدرة إلاّ لفقد شرطه، وهو الإرادة، وكل ذلك على المنهاج الواجب، والترتيب الواجب، ليس شيء منها ببحث واتفاق، بل كلّ بحكمة وتدبير[١].

وإذا كان هذا هكذا فمن نظر إلى الأسباب القريبة للفعل ورآها مستقلة قال بالقدر والتفويض، أي تكون أفاعيلنا واقعة بقدرتنا، مفوّضة إلينا، والله سبحانه أحكم من أن يهمل عبده ويكله إلى نفسه، وأعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد.

ومن نظر إلى السبب الأوّل وقطع النظر عن الأسباب القريبة مطلقاً، قال بالجبر والاضطرار، ولم يفرق بين أعمال الإنسان وأعمال الجمادات، والله تعالى أعدل من أن يجبر خلقه ثمّ يعذّبهم، وأكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون، فكلاهما أعور لا يبصر بإحدى عينيه.

أما القدرية فبالعين اليمنى، أي النظر الأقوى الّذي به يدرك الحقائق والأسباب القصوى للأشياء، كالدجّال حيث يقول: أنا ربّكم الأعلى.

وأمّا الجبرية فباليسرى، أي الأضعف الّذي به يدرك الظواهر والأسباب القريبة، كإبليس حيث قال: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِي﴾[٢].

وأمّا من نظر حق النظر فقلبه ذو عينين، يبصر الحق باليمنى، فيضيف الأعمال كلها إليه ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾[٣]، ويبصر الخلق باليسرى، فيثبت تأثيرهم في الأعمال، ذلك بما كسبت يداك، لكن بالله سبحانه، لا بالاستقلال، لا حول ولا قوّة إلاّ بالله، فيتحقق بمعنى قول مولانا الصادق عليه السلام: «**لا جبر، ولا تفويض، بل أمر بين أمرين**»[٤]، فتذهّب به، وذلك الفوز الكبير.

هذه طريق أهل العقل والنظر، القريبة من الأفهام، وترتقي إلى طريقة أخرى أعلى وأتمّ هي طريقة أهل الكشف والشهود، وهي أقرب إلى التحقيق، وإن كانت أبعد من الأفهام.

أصل

قد دريت أن الموجودات - على تفاوتها وترتبها في الشرف الوجودي، وتخالفها في الذوات والأفعال، وتباينها في الصفات - تجمعها حقيقة واحدة إلهية، جامعة لجميع

---

(١) أنظر: إحياء علوم الدين: ١٣: ١٧٦. (٢) سورة الحجر، الآية: ٣٩.
(٣) سورة النساء، الآية: ٧٨.
(٤) الكافي: ١: ١٦٠، ح ١٣، وفي بعض المصادر «ولكن» بدل «بل».

حقائقها، ودرجاتها، وطبقاتها، مع أن تلك الحقيقة في غاية البساطة والأحدية، ينفذ نوره في أقطار الجميع، فكما أنّه ليس شأن إلاّ وهو شأنه، فكذلك ليس فعل إلاّ وهو فعله، ولا حكم إلاّ له، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم، يعني كلّ حول حوله، وكل قوّة قوته، مع علوّه وعظمته، فهو مع علوّه وعظمته ينزل منازل الأشياء، ويفعل فعلها، كما أنّه مع تجرّده وتقدّسه عن جميع الأكوان لا تخلو منه أرض ولا سماء، كما قال إمام الموحدين: «**مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة**»[١].

فنسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيح، كنسبة الوجود والتشخّص إليه من الوجه الّذي ينسب إليه تعالى، فكما أن وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع، وهو شأن من شؤون الحق الأوّل، ولمعة من لمعات وجهه، فكذلك هو فاعل لما يصدر عنه بالحقيقة، لا بالمجاز، ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأوّل، بلا شوب قصور وتشبيه، تعالى الواحد القيّوم عن نسبة النقص والشين إليه.

فالتنزيه والتقديس لله سبحانه بحاله؛ لأنّه راجع إلى مقام الأحدية الّتي يستهلك فيه كلّ شيء وهو الواحد القهّار، الّذي ليس أحد غيره في الدار، والتشبيه راجع إلى مقامات الكثرة والمعلولية، والمحامد كلّها راجعة إلى وجهه الأحدي، وله عواقب الثناء والتقاديس، كذا أفاد أستاذنا، سلمه الله[٢].

وقال: «فأخمد ضرام أوهامك أيها الجبري، فالفعل ثابت لك بمباشرتك إياه، وقيامه بك، وسكّن جأشك أيها القدري، فإنّ الفعل مسلوب منك من حيث أنت أنت؛ لأن وجودك إذ قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل، فكذا فعلك؛ إذ كلّ فعل متقوّم بوجود فاعله.

وانظرا جميعاً بعين الاعتبار في فعل الحواسّ كيف انمحى وانطوى في فعل النفس وتصوّرها في تصور النفس، واتلوا جميعاً قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ بِأَيۡدِيكُمۡ﴾[٣]، وتصالحا بقول الإمام بالحق: «**لا جبر، ولا تفويض، بل أمر بين أمرين**»[٤]»[٥].

وصل

ولأجل هذا التطابق بين الجبر والتفويض، والتوافق بين الوجوب والإمكان، نسب الله الأفعال في القرآن مرّة إلى نفسه، ومرة إلى الملائكة، ومرّة إلى العباد، فقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا﴾[٦]، وقال: ﴿قُلۡ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلۡمَوۡتِ ٱلَّذِي وُكِّلَ بِكُمۡ﴾[٧].

---

(١) نهج البلاغة: ٤٠، خطبة رقم «١».
(٢) الأسفار الأربعة: ٣٧٤.
(٣) سورة التورة، الآية: ١٤.
(٤) الكافي: ١: ١٦٠، ح١٣.
(٥) الشواهد: ٥٨.
(٦) سورة الزمر، الآية: ٤٢.
(٧) سورة السجدة، الآية: ١١.

وقال سبحانه في نفخ الروح في مريم، على نبيّنا وعليها السلام: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾[(١)]، وقال: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[(٢)]. وفي الحديث: **أنّ النافخ جبرئيل.**

وقال عَزَّوَجَلَّ في القتل: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[(٣)]، فأضاف القتل إلى العباد، والتعذيب إلى نفسه، والتعذيب عين القتل هنا، وقال: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾[(٤)].

وقال في الرمي: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[(٥)]، وهو جمع بين النفي والإثبات ظاهراً، ولكن معناه: وما رميت بالمعنى الّذي يكون العبد به رامياً، إذ رميت بالمعنى الّذي يكون الربّ به رامياً، إذ هما معنيان مختلفان.

وصل

وكماأن الأشياء الداخلة في وجود الإنسان، كالعلم، والقدرة، والإرادة، من جملة أسباب الفعل، فكذلك الأمور الخارجة من الدعوات، والطاعات، والسعي، والجدّ، والتدبير، والحذر، والالتماس، والتكليف، والوعد، والوعيد، والإرشاد، والتهذيب، والترغيب، والترهيب، وأمثال ذلك، فإنّ ذلك كله أسباب ووسائط، ووسائل، وروابط لوجود الأفعال، ودواعي إلى الخير، ومهيجات للأشواق، مهيئة للمطالب، موصلة إلى الأرزاق، مخرجة للكمالات من القوّة إلى الفعل.

وكلّ ذلك ممّا يقاوم القضاء، لا من حيث إنّه فعل العبد، فإنّه من هذه الحيثية ممّا يتحكّم به القضاء؛ لأنّه لو لم يقض لم يوجد، بل من حيث إنّ الله سبحانه جعله من الأسباب على حسب ما قدّر وقضى، لربط وموافاة بينه و بين الفعل، كما جعل شرب الدواء سبباً لحصول الصحّة في هذا المريض، فالسبب والمسبّب كلاهما ينبعثان من القضاء، ويستندان إلى الله سبحانه، وإلى أمره، أمراً ذاتياً عقلياً.

وقد يكون بالأمر القولي السمعي أيضاً، كما فيماكلّفنا به من ذلك، كالدعاء - مثلاً - فإنّه سبحانه أمرنا به، وحثّنا عليه، قال تعالى: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[(٦)]، وقال: ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[(٧)]، فالدعاء والاستجابة كلاهما من أمر الله تعالى، أمراً تكليفياً، كما أنّه من أمره الذاتي، ولسان العبد ترجمان الدعاء، وكلّ من فعل شيئاً بأمر أحد قيده يد الآمر في الحقيقة، إلاّ أن بعض هذه الأمور علل وموجبات، وبعضها علامات ومعرّفات، وبعضها

---

(١) سورة التحريم، الآية: ١٢.
(٢) سورة مريم، الآية؛ ١٧.
(٣) سورة التوبة، الآية: ١٤.
(٤) سورة الأنفال، الآية: ١٧.
(٥) سورة الأنفال، الآية: ١٧.
(٦) سورة غافر، الآية: ٦٠.
(٧) سورة البقرة، الآية: ١٨٦.

ينقسم إلى القسمين، ولعل الدعاء من القسم الثالث؛ ولهذا اشتهر بين الداعين أن الدعاء كالدواء، بعضها يؤثّر بالطبع، وبعضها بالخاصّية، فالأول أشار إلى الأوّل، والثاني إلى الثاني.

وأمّا الابتلاء من الله سبحانه، فهو إظهار ما كتب لنا أو علينا في القدر، وإبراز ما أودع فينا، وغرز في طباعنا بالقوّة، بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب، فإنّه ما لم يخرج من القوّة إلى الفعل لم يوجد بعد، وإن كان معلوماً لله سبحانه فلا تحصل ثمرته وتبعته اللازمتان: ولهذا قال سبحانه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾[١]. وأمثال ذلك من الآيات، أي نعلمهم موصوفين بهذه الصفة، بحيث يترتب عليها الجزاء، وأمّا قبل ذلك الابتلاء فإنّه علمهم مستعدّين للمجاهدة والصبر، صابرين إليهما بعد حين.

وأمّا الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفاعيل الواقعة منّا، وثمراتها لواحق الأمور الموجودة فينا وتبعاتها ليسا يردان علينا من خارج، فالمجازاة - أيضاً - هو إظهار ما كتب لنا أو علينا في القدر، وإبراز ما أودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة، كما قال سبحانه: ﴿سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ﴾[٢]، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٣]، فمن أساء عمله أو أخطأ في اعتقاده فإنّما ظلم نفسه بظلمة جوهره، وسوء استعداده، فكان أهلاً للشقاوة في معاده، وليس ذلك لأنّ الله سبحانه يستولي عليه الغضب، ويحدث له الانتقام، تعالى عن ذلك، وإنّما ورد أمثال ذلك في الشرع على نحو من التجوّز.

وإما تفاوت النفوس في ذلك، وعدم تساويها في الخيرات والشرور، واختلافها في السعادة والشقاوة، فلاختلاف الاستعدادات، وتنوع الحقائق، فإنّ المواد السفلية بحسب الخلقة والماهية متباينة في اللطافة، والكثافة، ومزاجاتها مختلفة في القرب والبعد من الاعتدال الحقيقي، والأرواح الإنسية الّتي بإزائها مختلفة بحسب القطرة الأولى في الصفاء والكدورة، والقوّة والضعف، مترتبة في درجات القرب والبعد من الله تعالى؛ لما تقرّر وتحقق أن بإزاء كلّ مادّة ما يناسبه من الصور، فأجود الكمالات لأتمّ الاستعدادات، وأخسّها لأنقصها، كما أشير إليه بقوله عليه السلام: «**الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام**»[٤].

وأيضاً قد دريت أن لله تعالى صفات وأسماء متقابلة، لها مظاهر في غيب غيوبه، هي

---

(١) سورة محمّد، الآية: ٣١. (٢) سورة الأنعام، الآية: ١٣٩.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٤٩؛ وسورة العنكبوت، الآية: ٥٤.

(٤) صحيح البخاري: ٤: ١٥٤، ومسند أحمد: ٢: ٢٥٧، وقد ورد في الكافي بهذا النص: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة، فمن كان له في الجاهلية أصل فله في الإسلام أصل». (الكافي: ٨: ١٧٧، ح ١٩٧).

المسماة بالأعيان الثابتة، والماهيات، وهي غير مجعولة، والمجعول وجودها في الخارج، وظهورها في الأعيان، فالفائض من الحق وجودات الأشياء واستنارتها، ومن الواجب أن يكون من جملة صفات الملك وخصوصاً ملك الملوك، صفتا لطف وقهر؛ لأنهما من أوصفا الكمال، ونعوت الجلال، وإن كان أحدهما لله سبحانه بالذات، والآخر بالعرض.

ولا بدّ لكلّ من الوصفين من مظهر، ولكلّ منهما فروع وشعب غير متناهية، حاصلة من تركيب الأسماء، ثنائياً وثلاثياً، وكل من الأسماء يستدعي مظاهر متباينة، بها يظهر أثر ذلك الاسم، فكلّ منها يوجب تعلّق إرادته سبحانه وقدرته إلى إيجاد مخلوق يدلّ عليه، أي على الذات الموصوفة بالصفة المتعيّنة والمتجلية بالتجلّي الخاص، فإنها المراد بالاسم، كما عرفت، فكلّ من الموجودات مظهر لاسم خاص إلهي، فلذلك اقتضت رحمة الباري إيجاد المخلوقات كلها، لتكون مظاهر لأسمائه الحسنى، ومجالي لصفاته العليا.

مثلاً: لما كان منتقماً قهّاراً، أوجد المظاهر القهرية، الّتي لا يترتب عليها إلاّ أثر القهر، من الجحيم وساكنيه، والزقوم ومتناوليه.

ولمّا كان عفواً غفوراً، أوجد مجالي العفو والغفران، يظهر فيها آثار رحمته.

وقس على هذا. فالملائكة ومن ضاهاهم من الأخيار، وأهل الجنة مظاهر اللطف، والشياطين ومن والاهم من الأشرار، وأهل النار، مظاهر القهر.

ومنها مظهر السعادة والشقاوة، فمنهم شقي وسعيد.

قال بعض العلماء: الأعيان ليست مجعولة بجعل الجاعل ليتوجّه الإيراد بأن يقال: لم جعل عين المهتدي مقتضية للاهتداء، وعين الضالّ مقتضية للضلال، كما لا يتوجّه الايراد بأن يقال: لم جعل عين الكلب كلباً نجس العين، وعين الإنسان إنساناً طاهراً؟ بل الأعيان صور لأسمائه الإلهية، ومظاهرها في العلم، بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من يحث الحقيقة، فهي باقية أزلاً وأبداً. لا يتعلّق الجعل والإيجاد عليها، كما لا يتطرّق الفناء والعدم إليها[1].

وقال في فصوص الحكم: ما كنت في ثبوتك ظهرت به في وجودك، فليس للحق إلاّ إفاضة الوجود عليك، والحكم لك عليك، فلا تحمد إلاّ نفسك، ولا تذمّ إلاّ نفسك، وما يبقى للحق إلاّ حمد إفاضة الوجود: لأنّ ذلك له لا لك. انتهى كلامه[2].

وفي الحديث النبوي: «**من وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلاّ نفسه**»[3].

---

(١) أنظر: شرح فصوص الحكم، للقيصري: ٥٨٩.

(٢) أنظر: فصوص الحكم: ٨٤.

(٣) الحكايات: ٨٥.

وفي حديث أمير المؤمنين عليه السلام: «**ولا يحمد حامد إلاّ ربه، ولا يلم لائم إلاّ نفسه**»(١).

وقد تبين ممّا ذكرنا أن لا وجه لإسناد الظلم والقبائح إليه تعالى؛ لأنّ هذا الترتيب والتمييز من وقوع فريق في طريق اللطف، وآخر في طريق القهر، من ضروريات الوجود والإيجاد، ومن مقتضيات الحكمة والعدالة.

ومن هنا قال بعض العلماء: ليت شعري لم لا ينسب الظلم إلى الملك المجازي، حيث يجعل بعض من تحت تصرفه وزيراً قريباً، وبعضهم كناساً بعيداً؛ لأنّ كلاً منهما من ضرورات مملكته، وينسب الظلم إليه تعالى في تخصيص كلّ من عبيده بما خصّص، مع أن كلاً منهما ضروري في مقامه؟

وصل

روى في الكافي، بإسناده عن مولانا الباقر عليه السلام، أنّه قال: «**لو علم الناس كيف خلق الله هذا الخلق لم يلم أحد أحداً**»(٢).

وبإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، أنّه سئل: من أين لحق الشقاء أهل المعصية، حتّى حكم لهم في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال: «أيها السائل، حَكَم الله ألاّ يقوم له أحد من خلقه بحقّه، فلما حكم بذلك وهب لأهل محبّته القوّة على معرفته، ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله، ووهب لأهل المعصية القوّة على معصيتهم، لسبق علمه فيهم، ومنعهم إطاقة القبول منه، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، ولم يقدروا أن يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه: لأن علمه أولى بحقيقة التصديق، وهو معنى شاء ما شاء، وهو سرّه»(٣).

وبإسناده عنه عليه السلام، قال: «**إنّ الله خلق السعادة والشقاء قبل أن يخلق خلقه، فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه أبداً، وإن عمل شراً أبغض عمله، ولم يبغضه، وإن كان شقياً لم يحبّه أبداً، وإن عمل صالحاً أحبّ عمله، وأبغضه لما يصير إليه، فإذا أحب الله شيئاً لم يبغضه أبداً، وإذا أبغض شيئاً لم يحبّه أبداً**»(٤).

وبإسناده الصحيح عنه عليه السلام، قال: «**إنّ ممّا أوحى الله إلى موسى عليه السلام وأنزل عليه في التوراة: أني أنا الله، لا إله إلاّ أنا، خلقت الخلق، وخلقت الخير، وأجريته على يدي من يحبّ، طوبى لمن أجريته على يديه، وأنا الله، لا إله إلاّ أنا، خلقت الخلق، وخلقت الشر وأجريته على يدي من أريده، فويل لمن أجريته على يديه**»(٥).

---

(١) نهج البلاغة: ٥٨، في خطبة يقسم الناس فيها إلى ثلاثة أصناف.
(٢) الكافي: ٢: ٤٤، ح١، رواه عن أبي عبد الله عليه السلام.
(٣) الكافي: ١: ١٥٣، ح٢.
(٤) الكافي: ١: ١٥٢، ح١.
(٥) الكافي: ١: ١٥٤، ح١.

وفي رواية أخرى: «وويل لمن يقول كيف ذا؟ وكيف ذا؟»[١].

وعن النبي ﷺ، قال: **«الشقي من شقى في بطن أمّه، والسعيد من سعد في بطن أمّه»**[٢].

والأخبار في هذا المعنى كثيرة.

وصل

لما كانت الحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلّقاً بين الرجاء والخوف، اللذين بهما تتمّ العبودية، جعل الله كيفية علمه، وقضائه وقدره، وسائر الأسباب، غائبة عن العقول، وجعل الدعوات والطاعات، وما يجري مجرى ذلك، مناط التكليف، وملاك العبودية، ليتمّ المقصود.

وهذه إحدى الطرق في تصحيح القول بالتكاليف مطلقاً، مع الاعتراف بإحاطة علم الله، وكون الأقدار جارية، والأقضية سابقة في الكل.

نقل أنّه جاء سراقة بن مالك إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، بيّن لنا ديننا كأننا خلقنا الآن، ففيم العمل اليوم فيما جفّت به الأقلام، وجرت به المقادير، أم فيما يستقبل، قال: بل فيما جفّت به الأقلام، وجرت به المقادير، قال؛ ففيم العمل؟ قال: اعملوا، فكلّ ميسر لما خلق له، وكل عامل يعمله[٣].

فعلّقنا بين الأمرين، رهّبنا بسابق القدر، ثمّ رغّبنا في العمل، ولم يترك أحد الأمرين للآخر، فقال: كلّ ميسر لما خلق له، يريد أنّه ميسر في أيام حياته للعمل الّذي سبق إليه القدر قبل وجوده، ولم يقل مسخّر لكي لا يغرق في لجّة القضاء والقدر.

وسئل ﷺ: أنحن في أمر فرغ منه، أو أمر مستأنف؟ قال: في أمر فرغ منه، وفي أمر مستأنف[٤].

وسئل: هل نعني الدواء والرقية من قدر الله؟ قال: والدواء والرقية أيضاً من قدر الله.

ومثله عن مولانا الصادق عليه السلام، رواه في التوحيد[٥].

وبإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه سئل عند انحرافه عن جدار يريد أن ينقضّ: أتفرّ من

---

(١) الكافي: ١: ١٥٤، ح٢، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام.

(٢) تفسير القمّي: ١: ٢٢٧.

(٣) أنظر كتاب التوحيد: ٣٥٧، ح١، بهذا المضمون.

(٤) مسند أحمد: ٤: ٦٧، والمعجم الكبير: ٤: ٢٣٨، ولم يرد فيهما ذيله «وفي أمر مستأنف».

(٥) لم أعثر عليه في كتاب التوحيد، وإنّما ورد بمضمونه في قرب الاسناد: ٤٥، عن أبي عبد الله عليه السلام.

قضاء الله؟ قال: أفرّ من قضائه إلى قدره[١].

وبإسناده عنه عليه السلام، قال: أوحى الله عزّ وجلّ إلى داود: «يا داود، تريد، وأريد، ولا يكون إلاّ ما أريد[٢]، وإن لم تُسلِم لما أريد أتعبتك فيما تريد، ثمّ لا يكون إلاّ ما أريد»[٣].

وفي الكافي، بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما يقول: اعلمواعلماً يقيناً أن الله تعالى لم يجعل للعبد وإن اشتدّ جهده، وعظمت حيلته، وكثرت مكابدته، أن يسبق ما يسمى له في الذكر الحكيم، ولم يحُل بين العبد في ضعفه وقلّة حيلته أن يبلغ ما سمّي له في الذكر الحكيم، أيّها الناس، إنه لن يزداد امرؤ نقيراً بحذقة، ولم ينقص أمرؤ نقيراً بحمقه، فالعالم لهذا العامل به أعظم الناس راحة في منفعته، والعالم لهذا التارك له أعظم الناس شغلاً في مضرته، وربّ منعم عليه مستدرج بالإحسان إليه، وربّ مغرور في الناس مصنوع له، فأفق أيها الساعي من سعيك، واقصر من عجلتك، وانتبه من سنة غفلتك، وتفكّر فيما جاء عن الله عزّ وجلّ على لسان نبيّه صلى الله عليه وآله». الحديث[٤].

وبإسناده عن ثابت بن سعيد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا ثابت مالكم والناس، كفّوا عن الناس، ولا تدعوا أحداً إلى أمركم، فوالله لو أنّ أهل السماوات والأرضين اجتمعوا على أن يهدوا عبداً يريد الله ضلالته، ما استطاعوا على أن يهدوه، ولو أنّ أهل السماوات وأهل الأرضين اجتمعوا على أن يضلّوا عبداً يريد الله هدايته، ما استطاعوا أن يضلّوا، كفّوا عن الناس، ولا يقول أحد: عمّي، وأخي، وابن عمّي، وجاري، فإنّ الله إذا أراد بعبد خيراً طيّب روحه، فلا يسمع معروفاً إلاّ عرفه، ولا منكراً إلاّ أنكره، ثمّ يقذف الله في قلبه كلمة يجمع بها أمره[٥].

وعن النبي صلى الله عليه وآله: «اعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضرّوك لم يضرّوك إلاّ بشيء كتبه الله عليك، رفعت الأقلام، وجفّت الصحف»[٦].

وفي القرآن المجيد: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوۡلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾[٧].

فإذن ظهر أن لا رادّ لقضاء الله، ولا معقّب لحكمه، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن،

---

(١) كتاب التوحيد: ٣٦٩، ح٨، مع اختلاف يسير.
(٢) في المصدر إضافة: فإن أسلمت لما أريد أعطيتك ما تريد.
(٣) كتاب التوحيد: ٣٣٧، ح٤.
(٤) الكافي: ٥: ٨١، ح ٩.
(٥) الكافي: ١: ١٦٥، ح١.
(٦) مسند أحمد: ١: ٢٩٣.
(٧) سورة التوبة، الآية: ٥١.

لا ملجأ لعباده فيما قضى، ولا حجّة لهم فيما ارتضى، لم يقدروا على عمل، ولا معالجة ممّا أحدث في أبدانهم المخلوقة، إلاّ بربهم، فمن زعم أنّه يقوى على عمل لم يرده الله عزّ وجلّ، فقد زعم أنّ إرادته تغلب إرادة الله، تبارك الله رب العالمين، فافهم، واغتنم.

فصل

إذا حقّقت هذا، وقد تبيّن ممّا مضى أن المواد تحت قهر الطبائع، والطبائع تحت قهر النفوس، والنفوس تحت قهر العقول، والعقول تحت قهر كبرياء الأول وهو الله الواحد القهّار، ومن وجه آخر أن الأرضيات تحت تأثير السماوات، بإذن الله، والسماوات في ذلّ تسخير الملكوت، والملكوت في قيد أسر الجبروت، مقهور بأمر الجبار، وهو الغالب على أمره، والقاهر فوق عباده، فلا مؤثر في الجود سواه، ولا فاعل غيره ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[1]، ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[2]، و﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾[3].

أيدي الكلّ ملغولة بيد قدرته ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[4]، وأرجلهم معقولة بعقال مشيئته ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[5]. وآمالهم منقطعة إلاّ بحوله، وقوته ﴿وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ﴾[6]، ﴿إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ﴾[7]، ﴿فَسُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[8]، و﴿تَبَـٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾[9].

فكماأن الذوات كلها ترجع إلى ذات واحدة، وكذلك الصفات والأسماء فكذلك الأفعال كلها ترجع إلى فاعل واحد؛ لاستهلاك أفاعيل الغير في فعله سبحانه، كذواتهم وصفاتهم في ذاته وصفاته.

ويسمى هذا بتوحيد الأفعال، كما يسمى الأوّل بتوحيد الذات، والثاني بتوحيد الصفات، والثالث بتوحيد الأسماء، والأسماء ترجع إلى الصفات، فالأقسام ثلاثة، وإليها أشير في الحديث النبوي، حيث قال: «**أعوذ بعفوك عن عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك**». على سبيل الترقّي، ثمّ قال: «**لا أُحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**»[10].

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢.
(٢) سورة الزمر، الآية: ٦٧.
(٣) سورة هود، الآية: ٥٦.
(٤) سورة الصافات، الآية: ٩٦.
(٥) سورة يونس، الآية: ٢٢.
(٦) سورة يونس، الآية: ١٠٧.
(٧) سورة آل عمران، الآية: ١٦٠.
(٨) سورة يس، الآية: ٨٣.
(٩) سورة الملك، الآية: ١.
(١٠) عوالي اللئالي: ٤: ١١٣، ح١٧٦، مع اختلاف يسير.

وكما أن لكلّ منها بيان، وهو ما ذكرناه في هذه المباحث كلاً في محلّه، فكذلك لكلّ منها عيان، وهو أن يتحقق العبد بها، ويشاهدها، وسنشير إلى ذلك، وإلى كيفية الوصول إليه في مباحث الإنسان بما هو إنسان، رزقنا الله الوصول إليه بمنّه.

هذا آخر الكلام في أصول العلم، والحمد لله واهب العقل، ومفيض العلم.



عين اليقين
الملقب بالأنوار والأسرار

الجزء الثاني

تأليف
المحقق العظيم والمحدث الكبير المتأله
محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني
المتوفى ١٠٩١ هـ

صححه واعتنى به
الشيخ رضا عياش

دار
المحجة البيضاء

المقصد الثاني

في العلم بالسماوات والأرض وما بينهما

- ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ (٣) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٤) وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٥) تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ (٦)﴾[١].

□□

في هيئة العالم وأجرامه البسيطة

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[٢].

□□

أصل

الأجرام تنقسم إلى: بسيط، ومركّب.

ونعني بالبسيط: ما له طبيعة واحدة، كالهواء، والماء، والأفلاك.

وبالمركّب: الّذي يجمع بين طبيعتين متخالفتين، أو أكثر، باختلاف قوىً وطبائع فيه، كأبدان الحيوانات.

---

(١) سورة الجاثية، الآيات: ٣ - ٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية ١٩١.

والبسيط ينقسم إلى: ما له وجود كمالي، وحياة ذاتية يمكن له مع بساطته وهويته عبادة الحق، وطاعته، ومعرفته، من غير اكتساب قوّة أخرى يحتاج إليها في ذلك.

وإلى ما ليس له ذلك، من حيث هو هو؛ لقصور جوهره، وخسّة صورته، ولكن يتأتّى منه التركّب الموصل إلى ذلك بالفساد والكون، فإنّ الموجودات لم تخلق عبثاً وهباءً، بل لأن تكون عباداً عابدين لله عزّوجلّ، شاهدين لوجوده ووحدانيته.

فالأجسام البسيطة صنفان: صنف يختصّ بصورة واحدة، لا ضدّ لها، فيكون حدوثها عن الباري جل وعز على سبيل الإبداع، لا على سبيل التكوّن من جسم آخر، ولها حياة ذاتية، وتسمى بالعلويّات.

وصنف تهيّأ لقبول صورة بعد أخرى، فتارة يقبل هذه بالفعل، وتلك بالقوة، وتارة بالعكس، وليس لها حياة بالذات، وتسمى بالسفليات.

ولنبيّن الصنفين تبياناً، ونشرّحهما تشريحاً، في فصول:

وصل

أما الصنف الأوّل، فقد دللنا على وجوده في مباحث تحديد الجهات بإثبات جسم بسيط مستدير، مبدع، ذي طبيعة ونفس وعقل غير قابل للحركة المستقيمة، ولا التركيب، ولا الكون والفساد إلاّ عن العدم البحت، وإليه[1].

وأمّا عدد أجرام هذا الصنف فيدل على أقلّه وجدان تسع حركات متخالفة، قدراً وجهة، بالأرصاد، اثنتان منها لجميع الكواكب المزيّنة للسماء الدنيا، من السيارات، والثوابت، إحداهما الحركة السريعة الظاهرة الفاعلة للّيل والنهار، المشاهد، بها طلوع الشمس والقمر والنجوم كلّها بكرة وعشياً، والأخرى الحركة البطيئة الخفية الّتي وجدت بنظر أدقّ، ممتازة عن الأولى، باختلاف المنطقة والأقطاب.

وسبع أخرى للكواكب السبعة السيارة، الّتي هي النيّران اللذان جعلهما الله سبحانه ضياءً ونوراً، وجعل أعظمهما سراجاً وهّاجاً، والخمسة المتحيرة في جمال بارئها، المعبّر عنها في القرآن المجيد بـ ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِٱلْخُنَّسِ ﴿١٥﴾ ٱلْجَوَارِ ٱلْكُنَّسِ ﴿١٦﴾﴾[2]، وعن أعلاها بـ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ﴿١﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ﴿٢﴾ ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ ﴿٣﴾﴾[3].

فهذه الحركات التسع المتخالفة تدلّ على وجود تسعة أجرام فلكية مستديرة، دورية الحركات، ترتكز في سبعة منها السبعة الجاريات ﴿كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[4]، وفي آخر سائر

---

(١) هكذا في المخطوطة.
(٢) سورة التكوير، الآيتان، ١٥ و١٦.
(٣) سورة الطارق: الآيتان: ١ - ٣.
(٤) سورة الأنبياء: الآية ٣٣: وسورة يس، الآية ٤٠.

النجوم، وواحد غير مكوكب، محيط بالكلّ، كأنه مع الكلّ حيوان واحد، له نفس واحدة لتحريكه الكلّ بالحركة السريعة، كتحريك الإنسان بدنه وأعضاءه، كما أن ما تحته مع كلّ ما يُحاطُ به، كذلك لتحريكه إياها بالحركة البطيئة.

وما يقال من أن المحاط يتحرك بحركة المحيط حركة بالعرض، فلا يستقيم إلاّ بما ذكر جهة الوحدة، وإلاّ فلا وجه للتبعية.

ثم ما ذكرناه من تعدد الأفلاك إنّما يتم لو كانت الكواكب مرتكزة في مواضع معينة من أفلاكها دائماً، وإنما تتحرّك بحركة الأفلاك تبعاً حركة بالعرض، لا كحركة السمكة في الماء، وهو كذلك؛ لامتناع الخرق والالتئام فيما لا يقبل الحركة المستقيمة، ولهذا وصف الله سبحانه السماوات بالشدّة في قوله عزّوجلّ: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾[1]، وقوله: ﴿ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ﴾[2].

وبالمحفوظية في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا﴾[3].

وأمّا ما في حديث المعراج، فهو من قبيل المعجزات، وخرق العادات، كأصل العروج، ويأتي سرّه.

وقد ورد عن سيد العابدين عليه السلام أنه قال في حديث له: «**ثمّ وكّل بالفلك ملكاً ومعه سبعون ألف ملك، فهم يديرون الفلك، فإذا أداروه دارت الشمس والقمر والنجوم والكواكب معه، فنزلت في منازلها الّتي قدرها الله فيها ليومها وليتلتها**». الحديث[4]، وهو نصّ في المطلوب.

وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام، المذكور في نهج البلاغة أيضاً مايدلّ عليه[5].

فصل

يشبه أن يكون الفلكان المحيطان من فوق أحدهما هو العرش المشار إليه بقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[6]، من وجه، والآخر هو الكرسي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[7]، من وجه، والسبعة الأخر هي السماوات السبع المشار إليها بقوله عزّوجلّ: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾[8]، وقوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ۝٤﴾[9].

---

(١) سورة النبأ، الآية: ٨١٢

(٢) سورة النازعات، الآية: ٢٧.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٣٢.

(٤) الكافي: ٨: ٨٣، ح٣١.

(٥) انظر: نهج البلاغة: ١٢٧، خطبة «في صفة السماء».

(٦) سورة الأعراف، الآية: ٥٥.

(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٥٥.

(٨) سورة الطلاق، الآية: ١٢.

(٩) سورة الملك، الآيتان: ٣ و ٤.

روى علي بن إبراهيم، والعياشي، في تفسيريهما، عن مولانا الرضا عليه السلام: أنّ **«هذه أرض الدنيا، والسماء الدنيا فوقها قبّة، والأرض الثانية فوق السماء الدنيا، والسماء الثانية فوقها قبّة، وهكذا - إلى أن قال: - والسماء السابعة فوق الأرض السابعة قبّة، وعرش الرحمن تبارك وتعالى فوق السماء السابعة، وهو قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ﴾[1]»**[2].

أقول: كأنه عليه السلام جعل كلّ سماء أرضاً بالإضافة إلى ما فوقها، وسماءً بالنسبة إلى ما تحتها، ويكون التعدد باعتبار تعدد سطحيهما.

والعرش في لسان العرب قد يطلق ويراد به المُلْك، يقال: ثلّ عرش الملِك إذادخل في ملكه خلل، وقد يطلق ويراد به السرير، كما هو معروف.

والكرسي في لسانهم قد يطلق ويراد به العلم، وقد يطلق ويراد به السرير، وعلى الثاني يرادف العرش بالمعنى الثاني، ولهذا اكتفى بذكر أحدهما عن الآخر في الحديث المذكور في مقام تعداد الأجرام.

وعلى المعنى الأوّل هو من المعاني ليس من الأجسام، إلاّ باعتبار اتحاد العلم بالمعلوم، فهو من وجه هو الجرم، ومن وجه هو العلم، وكذلك العرش من وجه هو جملة الخلق والأمر من حيث وحدته، ومن وجه هو العلم المحيط بالكلّ.

سئل الإمام الصادق عليه السلام عن العرش والكرسي، ما هما؟ فقال: «العرش في وجه هو جملة الخلق، والكرسي وعاؤه، وفي وجه آخر العرش هو العلم الذي اطّلع الله عليه أنبياءه ورسله وحججه عليهم السلام، والكرسي هو العلم الّذي لم يُطلع عليه أحداً من أنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام»[3].

وفي خبر آخر أنه عليه السلام سئل عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾[4]، قال: «علمه»[5].

فصل

وأمّا أن هذه الأجرام حيّة بالحياة الذاتية، فلأنّ لها نفوساً ناطقة قاهرة عليها، تدبّرها

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ١٢.

(٢) لم أعثر عليه في تفسير العيّاشي، بل عثرت عليه في تفسير القمّي: ٢: ٣٢٨، باختلاف يسير: ومجمع البيان: ١٠: ٥٠، عن العيّاشي.

(٣) معاني الأخبار: ٢٩، ح١.

(٤) سورة البقرة: الآية، ٢٥٥.

(٥) كتاب التوحيد: ٣٢٧، ح١.

وتحرّكها؛ وذلك لأنّ حركاتها إرادية، كما بيّنا فيما سبق أن الحركة المستديرة لا تكون طبيعية، والقسر لا يكون دائمياً، مع أنه لا قاسر في الأفلاك، فهي إمّا حسّية، أو عقلية.

لا جائز أن تكون حسّية؛ إذ لا نموّلها، ولا تغذي؛ إذ لا كلون لها من شيء حتى تكون لها شهوة تزيد بحصول ما اشتهته شهوتها، ولا فساد لها؛ ليكون لها غضب تدفع به ما يزاحمها، ويفسدها.

والأغراض الحسية لا تخرج عن هذين، أعني الشهوية والغضبية، فليس حركتها إذن إلاّ عقلية، فلها مراد عقلي، وإدراك كلي، فمحرّكها إذن ليست طبيعة محضة، ولا نفساً جرمية، فهو إمّا ناطقة، أو عقل محض، لا جائز أن تكون عقلاً محضاً؛ إذ العقل لا يقبل التغيّر، والإرادة الكلية لا توجب حركة جزئية من موضع إلى آخر، ومن الثاني إلى ثالث، بل لا بدّ فيها من تجدد إرادات جزئية.

فإرادتك للحج - مثلاً - لا توجب حركة رجلك بالتخطّي من باب منزلك إلى جهة معيّنة ما لم تجدّد ذلك إرادة جزئية لتلك الخطوة، ثمّ إذا تخطّيت يحدث لك بتلك الخطوة تصوّر لما بعدها، وتنبعث منه إرادة جزئية للخطوة الثانية، وإنما تنبعث من الإرادة الكلية المنبعثة من التصور الكلي الّتي تقتضي دوام الحركة إلى الوصول إلى الكعبة، فيكون الحادث حركة وتصوّراً وإرادة، والحركة حدثة بالإرادة الجزئية، والإرادة الجزئية حدثت بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية، والتصور الجزئي حدث بالحركة.

وهكذا الحال في تجدد بعضها من بعض على وجه الدور الغير المستحيل.

مثاله: كمن مشى بسراج في ظلمة، لا يظهر له بالسراج إلاّ مقدار خطوة بين يديه، فيتصوّره بضوء السراج، فينبعث منه مع الإرادة الكلية إرادة جزئية لسلوكه، فيسلكه، وإذا سلكه وقع ضوء السراج على مقدار آخر، وحصل منه تصور آخر، وإرادة أخرى، جزئيين لسلوكه مع التصور والإرادة الكليين للحركة، فيقع سلوك آخر موجب لحصول الضوء على مقدار آخر.

وهكذا الكلام في أجزاء الخطوة الواحدة والتصورات والإرادات والحركة المتعلّقة بها بعينه هذا الكلام.

وكذا في أجزاء أجزائها حسب قبول المقدار الانقسام بلا نهاية.

فهكذا يمكن أن تكون حركة السماء وكلّ ما هو متغيّر الإرادة والتصور يسمّى نفساً، لا عقلاً محضاً، وصاحب الإرادة الكلية والجزئية يجب أن يكون شيئاً واحداً حتّى يحصل الارتباط، وتتم الحركة المتصلة لمحرك السماوات.

إذن نفوس مجردة ناطقة عاقلة بذواتها، ذوات إدراكات كلية وجزئية، تحرّكها بتصوّرات حيوانية منبعثة عنها، منطبعة في أجرامها، كنفوسنا الناطقة بالنسبة إلى أبداننا، على ما سيأتي بيانه، لا بمعنى أن للفلك ذوات متعددة متباينة الوجود عقلاً ونفساً، وطبيعة سارية في جرمه،

فإنّ ذلك ممتنع، ولا أن صورة ذاته إحدى هذه الأمور وغيرها من العوارض والآلات الخارجة عنها، بل ذات الفلك وهويّته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب.

فقولنا: إن حركة الفلك ليست طبيعية، أي ليس قاصد هذه الحركة وداعيها طبيعة محضة، ناقصة الكون، غير شاعرة بغاية فعلها، وإلاّ فمباشر الحركة ليس إلاّ ما يميل الجسم بقوته، فكما أن العقل من جهة عقليّته لا يباشر التحريك: لتساوي نسبة الإرادة الكلية إلى جزئيات حدود الحركة، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلي.

وأمّا من حيث نشأتها الحيوانية فلها وجه إلى القدس، فيها عين جارية، نبع منها ماء الحياة، ووجه إلى طبيعة الفلك فيها سرر مرفوعة، وأكواب موضوعة، فإنّ الوجود الواحد قد يكون مع أحديّته جامعاً لحدود متفاوتة ومراتب متفاضلة، وسيأتي لهذا مزيد تحقيق وتوضيح في مباحث النفوس الإنسانية.

وصل

وممّا يدلّ على أن السماوات أحياء عالمون، ويوضح ذلك بسرعة أن المانع من قبول الفيض الّذي يكون للأجسام التضاد والتفاسد، والكثافة الطبيعية الحاصلة عن البُعد عن الاعتدال.

وسنبيّن أن الأجسام البسيطة المتضادّة الطبائع إذا تركّبت واعتدلت ازدادت في قبول الفيض والحياة بقدر اعتداله وتوسّطه في المتضادّات، فما ظنّك بأجرام كريمة صافية دورية الحركات، دائمة الأشواق، تترشّح من حركاتها البركات والخيرات على ما دونها.

فكل جرم سماوي فهو حيوان مطيع لله جل وعزّ، متصرّف في نظام الكون بالتدبير، متجلّي بقدر قسطه ومرتبته بانتقاش صور الأشياء وأحوالها في لوح نفسه، ورقيم ذهنه، وكتاب عقله.

وما في الصحيفة السجادية، في دعاء الهلال: «**أيها الخلق المطيع، الدائب السريع، المتردد في منازل التقدير، المتصرّف في فلك التدبير**»[1]، شاهد صدق على ذلك.

وصل

وهل النفس الناطقة الّتي بها حياة السماء تتعلّق بالكوكب أوّل تعلّقها، وبأفلاكه الكلية والجزئية الّتي بها تتم حركته على ما يأتي بواسطة الكوكب بعد ذلك، كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه أولاً، وبأعضائه الباقية بعد ذلك، وبتوسّطه، فالقوّة المحركة منبعثة عن الكوكب الّذي هو كالقلب في أفلاكه الّتي هي كالجوارح، والأعضاء الباقية، أو أنّ لكلّ جرم منها فلكاً كان،

---

(١) الصحيفة السجادية: ١٨٣، من دعائه عليه السلام إذا نظر إلى الهلال.

أو كوكباً، كلياً أوجزئياً، نفساً ناطقة هي مبدأ حركة مستديرة على نفسه، حتّى أن للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها؟ وجهان.

ويؤيد الثاني وجوب اختصاص كلّ جرم بسيط في الإبداع بصورة كمالية، والأوّل امتناع صيرورة موجود حي بالذات جزءً لموجود آخر، ويشبه أن يكون الثاني حقّاً، وتكون الجزئية والاستقلال باعتبارين، ويكون الكلّ ذا درجات، كما مرّ مثله آنفاً.

ومن هنا قيل: إن لمجموع العالم أيضاً نفساً واحدة، تدبّرها، كما أشرنا إليه، وسيأتي له مزيد بيان، وبه يستقيم تحرّك الكلّ بحركة واحدة.

فصل

الأفلاك كلّها كروية الأشكال، صحيحة الاستدارة، تحديباً، وتقعيراً: لبساطتها، وعدم مانع لها عن ذلك، وأمّا اختلاف الشكل فيما ارتكز فيه كوكب منها، أو اشتمل على أفلاك آخر جزئية بسبب النفرات واختلافها بالرقة والغلظ، كما ستعرف، مع أنه لا قاسر هناك، فلا يقدح في بساطتها؛ لما دريت في مباحث الماهيات والتشخّصات، فتذكّر له.

وممّا يدلّ على كرويتها واستدارة حركاتها أنا نرى الكواكب طالعة من مشارق الأرض، مرتفعة بالتدريج إلى حد ما، هابطة منه كذلك، إلى أن تغيب في المغارب، ماكثة في غيبتها زماناً ما، عائدة بعد ذلك إلى المشارق، متكافئة في أزمنة الظهور والخفاء، في المشارق والمغارب، في جُلّ الأمر، كأنها على دوائر متوازية مترتبة.

ويؤكد ذلك مشاهدة استدارة الكواكب الأبدية الظهور حول نقطة تصلح لأن تكون قطباً للكل في دوائر متوازية مختلفة الصغر والكبر على الترتيب، بحسب البُعد من تلك النقطة إلى أن تنتهي إلى ما تطلع وتغيب، وتزداد أزمنة الخفاء، وتنقص أزمنة الظهور بحسب ازدياد البُعد إلى أن يتساويا، ثمّ يختلفان على عكس الأوّل، بنسبة واحدة.

ويزيده تأكيداً تساوي مقدار الكواكب في النظر في جميع أبعادها، في دوراتها، إلاّ عند الأفق، فإنّ تراكم الأبخرة المرتفعة من الأرض يُرِي ما وراءها من الأشخاص أكبر ممّا يجب أن يرى، كما يشاهد فيما يرى تارة في الهواء، وتارة في الماء، ولذلك يزداد الكبر إذا صار الهواء أغلظ، وبالضدّ، وكذلك ظهور النصف من الفلك، أو قريب منه دائماً، لكلّ من على الأرض في أيّ موضع يكون، إلى غير ذلك من الأعراض الخاصة بالاستدارة.

فصل

وكلّها كاملة تامة، كما لا يليق بالجوهر الجسماني، فليست هي بالقوّة في جواهرها، ولا في أعراضها الذاتية، ولا في أشكالها، بل هي بالفعل في جميع الصفات، أي كلّ ما هو

ممكن لها، فهو حاصل لها بالفعل، إلاّ أمر واحد لا يمكن أن يكون فيه بالفعل، وهو الوضع؛ إذ لا يمكن أن يكون على وضعين في حالة واحدة، ولو لم يكن لها هذا القدر بالقوّة لم تكن أجساماً، وليس لها بعض الأوضاع بأولى من بعض، حتّى تلازم ذلك، وتترك البقية، فإذا لم يمكن جميع الأوضاع بالفعل دفعة، ويمكن جمعه بالنوع على سبيل التعاقب قصد أن يكون كلّ وضع له بالفعل في آن، وأن يستديم جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الأوضاع دائماً له بالفعل، كما أن الإنسان الحسّي لما لم يكن بقاء شخصه بالفعل، دبّر لبقاء نوعه بطريق التعاقب الأشخاص الجسمانية، فلها من الأشكال أفضلها وأقدمها بالطبع، وأتمها بالذات، وأحوطها لما يحويه، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[١].

وأحكمها في القوام، وأصونها عن الآفات، كما أشير إليه بقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾[٢]، وبقوله جل وعزّ: ﴿وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[٣].

ولها من الهيئات أفضلها، وهي الإضاءة والشفيف، ومن الكيفيات المتضادّة الخلو عنها جميعاً عند الجمهور، والجمع بينها من حيث لا تضادّ فيها عند المحقّقين؛ لأنّ كلّ جوهر شريف يشتمل على ما يوجد في الجوهر الدني بوجه أعلى وأشرف، وكلّ ما هو أبسط فهو أحوط للوجود، فالجرم الّذي تمتنع عليه الكثرة الانفكاكية لا بدّ وأن يوجد فيه جميع الكمالات الموجودة في الأجسام الأخر على وجه يليق به، وهو الإمكان الأشرف.

وحكي عن بعض الحكماء المتقدّمين[٤] أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي، فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه، نغمات الأفلاك، وأصوات حركات الكواكب، ثُمَّ رجع إلى البدن، ورتّب عليه الألحان والنغمات، وكمّل علم الموسيقى.

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٤٧. (٢) سورة الملك، الآية: ٣.

(٣) سورة ق، الآية: ٦.

(٤) المراد به «فيثاغورس»، انظر: الأسفار الأربعة: ٨: ١٧٦.

ولد فيثاغورس في ساموس، حوالي سنة «٥٨٠ أو ٥٧٢ ق. م»، وينسب التاريخ إليه أنّه صرف ثلاثين عاماً من الأسفار. وقال هرقليطس: إنّه كان أكثر الباحثين مثابرة وعمقاً، ويذكر أنّه زار بلاد العرب، وسوريا، وفينقية، وكلديا، والهند، وغاله، وله حكمة عالية جديرة بالإعجاب، هي قوله: إذا كنت مسافراً في خارج بلادك فلا تلتفت وراءك إلى حدودها.

ويقال: إنته زار مصر، ودرس الحكمة على أيدي الكهنة، وتعلّم الكثير من علم الفلك، والهندسة النظرية، وربما تعلّم أيضاً قليلاً السخف والأساطير.

قضى بقيّة أيّامه الأخيرة متوارياً عن الأنظار في مدينة ميتابونتوم: وذلك عندما شعر بالخطر نتيجة قيام الحركة المعارضة له ولنظامه، بزعامة فيلون، أحد أشراف كروتونا وأثريائها. (انظر كتاب: في سبيل موسوعة فلسفية، للدكتور مصطفى غالب، تسلسل ١٩).

ومنهم من قال: إن الأجرام الفلكية لما أبدعت على أتمّ ما ينبغي، من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدائمة، فيحتكّ بعضها ببعض، فتظهر منها نغمات لا يمكن أن يكون أنسب منها، ولا أوفق يناسب عشقها وشوقها.

وممّا يؤيد كون الأفلاك مشتملة على النغمات، بل الروائح والطعوم، وجميع ما تدركه الحواس، كون هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هي الّتي تكون في الخارج، من قوانا؛ لما ثبت أن المحسوس - بما هو محسوس - وجوده في نفسه ليس إلاّ وجود للجوهر الحاسّ، ومعلوم أنّ وجودها للخيال مناط علمنا بها وانكشافها لدينا، وقد ثبت أن الخيال وجميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم.

فإذن كما توجد تلك الأشياء في قوّة من قوانا تارة من جهة أمور خارجية، وتارة من أسباب باطنية، كما في المنام، فكذلك يجوز ذلك في الأفلاك من جهة الباطن، سيّما وسنبيّن أن السماوات بقوّتها الخيالية محل عالم الملكوت بجميع نقوشها، ففيها جميع ما في عالم الكون والفساد على نحو إشرف وألطف.

فصل

وترتيبها يعرف من انكساف بعض الكواكب ببعض، فإنّ فلك المنكسف إنّما يكون فوق فلك الكاسف، كما هو ظاهر.

وقد ثبت أن بعض الثوابت ينكسف بزحل، المنكسف بالمشتري، المنكسف بالمرّيخ، المنكسف بالزهرة، المنكسفة بعطارد، المنكسف بالقمر، الكاسف للشمس، فعلم الترتيب في غير فلك الشمس.

وطريقة الكسف لا تتمشى بين الشمس وغير القمر من الكواكب، لاضمحلالها تحت الشعاع عند مقارنتها إياها، فعلم بالأرصاد من طريقة أخرى أن فلكها تحت فلك المرّيخ، وأمّا كونه فوق فلك الزهرة، أو تحته، أوتحت عطارد أيضاً، فباق على الاحتمال.

وقد يؤيّد الأول بتأييدات وهو الأشهر، وعليه الأكثر، والعلم عند الله.

فصل

وأمّا الصنف الثاني من الأجسام البسيطة، وهي السفليات، فمعلوم لنا وجوده بالحسّ، بمشاهدة الأجسام العنصرية القابلة للتركيب، إمّا تركيباً غير تام، مقدور لنا، كما ركّبنا الماء بالتراب، وإما تركيباً تاماً طبيعياً، غير متأت إلاّ بقدرة الله تعالى، كالمعدن والنبات والحيوان؛ وذلك لمّا لم يتم إلاّ بكيفيات فعلية وانفعالية، لا بدّ لها من حرارة مبدّدة محلّلة، وبرودة جمّاعة مسكنة، ورطوبة قابلة للتخليق والتشكيل، ويبوسة حافظة لما أُفيدت من التقويم والتعديل،

فخلق الله سبحانه بلطفه وجوده عناصر أربعة، متضادّة الأوصاف والكيفيات، ساكنة بطبعها في أماكن متخالفة، بعضها فوق بعض، بحسب ما يليق بطبائعها، مرتبة ترتيباً بديعاً، منضدة نضداً عجيباً، حيث جعل كلّ متشاركين في كيفية واحدة، فعلية أو انفعالية، متجاورين.

فجعل النار لكونها أخف من الكلّ مجاورة للسماء؛ لما بينهما من مناسبة اللطافة والضياء، وجعل الأرض لكونها عكر الكلّ، وثفلها، وأثقلها، في غاية السفل، وأبعد المواضع من حركة الفلك، لتكون مسكن المركّبات الحيوانية، وجعل الماء مجاوراً للأرض؛ لكونه أشد مناسبة لها من جهة البرودة والكثافة، وجعل الهواء مجاوراً للنار؛ لكونه أشدّ مشابهة إياها، من جهة الشفيف والحرارة، والخفة.

ووضعت الأرض في الوسط لئلاج تحترق بتسخين حركة الفلك، ولم يجعل مجاور الفلك غير النار؛ لئلاّ يتسخّن بحركته فينفسد بين النارين.

فانظر إلى الحكمة، ثمّ إلى الرحمة، تبهرك ما لا تقدر قدره، فسبحانه سبحانه ما أظهر برهانه.

فصل

وعددها علم باستقراء الكيفيات الأربع الأول، ووجدان عدم خلوّ الأجسام المستقيمة الحركات عن إحدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرود، المقتضيتان للحركة، إمّا من الوسط، أو إليه بالغة إلى الغاية أولاً، وكذا عن إحدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الأشكال، بيسر أو عسر، على وجه الكمال والنقص، وامتناع اجتماع اثنتين من كلّ القبيلين في جسم واحد؛ للتقابل بينهم، فإذا تركّب كلّ من الفعلين مع كلّ من الانفعاليين حصلت أربعة أقسام: بارد رطب، هو الماء؛ وبارد يابس، هو الأرض؛ وحار يابس، هو النار؛ وحارّ رطب، هو الهواء.

فأبرد الأربعة هو الماء، ثمّ الأرض، وأرطبها هوالهواء؛ لشدة ميعانه بالنسبة إلى الثلاثة، ثمّ الماء، وأيبسها هو الأرض، ثمّ النار، وأحرّها النار، ثمّ الهواء.

أما برودة الماء فهي ظاهرة كرطوبتها، وكذلك يبوسة الأرض، وحرارة النار، ورطوبة الهواء.

وأمّا برودة الأرض؛ فلأنها إذاخلّيت وطباعها ولم تسخن بسبب من الأشعة العلوية والرياح الحارة وغيرها، بردت.

وأمّا يبوسة النار؛ فلتكوّن الأجسام الصلبة الأرضية، الّتي يقذفها السحاب الصاعق عنها حين خمدت، وفارقتها السخونة، وفيه نظر.

وأمّا حرارة الهواء؛ فلأن الماء يتشبّه به إذا سخن، ويلطف بتبخّره، ويتصاعد في حيّزه وما هو ألطف فهو أسخن، فالهواء حار بالنسبة إلى الماء.

وفي هذه الأحكام أقوال مختلفة، وآراء شتّى، أحسنها ما قلناه.

فصل

وبما ذكر ثبت وجود كلّ منها على الوجه الذي وصفناه؛ وذلك لأنّ كلّ صفة وكيفية لا بدّ فيها من مبدأ ذاتي؛ إذ الاتفاقي لا يدوم، ولا يقع أكثرياً، كما ثبت في مقامه، فاختلاف الآثار دليل على تباين مصادرها، فلا وجه لإنكار النار وكونها عنصراً برأسها، أو كونها عند الفلك.

وأيضاً اقتضاء كلّ منها مكاناً غير مكان صاحبه، على ما يشاهد، دليل على اختلاف صورها، واختلاف الصور لمّية اختلاف الأمكنة في نفس الأمر، لكن اختلاف الأمكنة لما كان أوضح من اختلاف الصور كان الاستدلال به على ذلك استدلالاً بما هو أوضح عندنا.

وأمّا الحكم باختلاف اقتضائها لأمكنتها، فإنما هو باختلاف ميولها الطبيعية، كما مضى، وهو من أقوى الحجج؛ لأنها على طريقة اللّم.

وأيضاً قاعدة الإمكان الأشرف دالّة على وجود هذا النوع من البسائط الجسمانية؛ لأنّه أشرف ممّا دونه، وأخسّ ممّا فوقه، ومنع كون النار أشرف من سائر العناصر في ذاتها، مكابرة؛ وذلك لقوّة وجودها، وتسلّطها على الإحالة والإحراق، وتفريق المختلفات، وجمع المتشابهات.

وبالجملة: كثرة فعلها، وقلّة انفعالها الجسمانيين، دليل على شرفها، وهذا بعكس الأرض فهي أخسّ العناصر؛ لأنها أكثر انفعالاً، وأقلّ فعلاً، وكونها أقبل من النار لحصول الآثار العلوية، لا يدلّ على شرفها وفضلها على النار، بل على خسّتها.

كيف لا، وقد دريت أن البسيط الّذي يتأتّى منه التركيب إنّما هو كذلك: لنقصه في جوهره، وعدم تماميته.

وأيضاً إن المجاور لجسم فلكيّ سريع الحركة، يجب أن يكون مناسباً للسخونة الشديدة، بحسب العناية.

لست أقول: إن النار خلقت من حركة الفلك، كما يراه بعض الناس، فإنّ الأنواع ليست حاصلة عقيب الحركات، والاستعدادات، والقسر لا يكون دائمياً، بل إن العناية اقتضت ما هو الأوفق بكلّ نوع على الوجه الّذي يصحّ أن ينسب إلى إرادة خالية عن شوب تغيّر، وانفعال، وهذا ضرب من البرهان اللمّي الّذي يقام على وجود الأشياء، من جهة العناية المتعلّقة بما هو الأوفق بالنظام الأفضل.

فنقول: لو وجد عنصر آخر مجاوراً للفلك لاحترق، وانقلب ناراً صرفاً، فلو كان هذا خيراً

يجب صدوره من العناية أولاً: إذ لا مانع من هذا الترتيب بحسب الفطرة الأولى، وإن كان شراً، فكيف وجدت المخلوقات من الواجب الأعلى الّذي هو خير محضّ بتضرّر بعضها من بعض دائماً بحسب الكون الأوّل الإبداعي.

وأيضاً إن الجسم المحرق الّذي يتولّد هاهنا، من الزند والمقدحة، لو لم تكن له صورة مسخّنة نارية فمن أين تحصل له هذه الحرارة الشديدة؟ فإن حصل له من مجاورة جسم آخر يكسب منه السخونة بالمجاورة، فهو إمّا هواء، أو ماء، أو أرض، وشيء منها لا يحسّ منه سخونة ضعيفة أيضاً، وإن حصل من جرم فلكيّ، فلا محالة إمّا أن يؤثر فيها تأثيراً كتأثير جسماني في جسماني، بمشاركة الوضع، كإضاءة الشمس وجه الأرض، أو تسخينها له، فذلك لا يكون إلاّ بحسب المواجهة، ويأتي الأثر من جانب الظاهر للجسم، فيتأثّر أولاً ظاهره، ثمّ يسري في باطنه، وإذا وقع حجاب يزول الأثر، وليس الأمر فيما نحن فيه من هذا القبيل.

وإما أن يكون تأثيره فيها على سبيل الإعداد وتهيئة الموادّ، ويكون الفاعل فيها أمراً روحانياً، من جانب الله، فوق الأفلاك، فذلك تأثير يأتي في باطنها وطبيعتها أولاً، ثمّ يسري إلى ظاهرها، ومنه إلى غيرها، فهذا يدلّ على أن لها صورة ذاتية، لها قوّة الحرارة والتسخين، مخالفة لسائر العناصر، وهو المطلوب.

وكذا الكلام لو كان المؤثر فيها أولاً من الروحانيات، من جهة الله سبحانه: لأن مثل هذا التأثير لا يكون أولاً إلاّ في بواطن الأجسام وغرائزها، ومنها إلى ظواهرها، أو ظواهر ما يجاورها.

وأيضاً فإنّ الهواء إذا خلّي وطبعه لم يكن محرقاً، وإذا صار محرقاً فهو إمّا لمجاورة صورة محرقة، وإما لانقلاب صورته إلى صورة محرقة نارية؛ لما دريت بالبرهان أن كلّ فعل جسماني، أو صفة جسمانية، فلا بدّ له من الانتهاء إلى مبدأ ذاتي، كذا أفاده أستاذنا - دام ظلّه -.

قال: بل التحقيق أن كلّ ما يفعل مثل هذه الآثار الّتي تصدر عن النار فهو ذو صورة مسخّنة نارية، ما دامت على تلك الحالة؛ إذ لا مانع عن ذلك بعد أن حقّق أن المادّة قابلة لكلّ صورة، وأنّ كلّ فعل يناسب فاعله، والذي يفعل الإحراق لا يكون إلاّ صورة محرقة، ولا نعني بالنار إلاّ ما تفعل مثل هذه الآثار.

وقد دريت أنّ الأصل في كلّ شيء هو وجوده، والماهية تابعة للوجود، فما كان له نحو وجود النار كان له ماهية النار.

وممّا ينبّه على ذلك قوله تعالى في زبر الحديد الّذي اتّخذه ذو القرنين للسد: ﴿قَالَ ٱنفُخُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا جَعَلَهُۥ نَارًا﴾(١)، فأطلق عليه النار.

---

(١) سورة الكهف: الآية، ٩٦.

وكذا الماء إذا اشتدّت سخونته بمجاورة النار، ويفعل فعلها، فإنه ينقلب ناراً، بل ربّما كان غير المسمى ناراً أشدّ تسخيناً من النار؛ لصلابة جرمه، وكثافة مادته، كالحديدة الحامية فإنّ الصورة الجوهرية تقبل الأشد والأزيد.

وبهذا تندفع شبهة أوردت على أن المعلول لا يساوي العلة في التأثير، من أنّ النار قد تذيب الجواهر فتجعلها أسخن منها[1].

وجه الاندفاع ظاهر على أنّ النار ليست علّة فاعلية، بل هي معدّة.

وبهذا التحقيق يظهر أن الطبائع والنفوس أيضاً نيرانات غير محسوسة؛ وذلك لأنها تفعل أفاعيل النار، كالنقل من موضع إلى موضع، وكالطبخ، والنضج، والتعقيد، وكالكلس، والإذابة، وكالتليين، والتلطيف، والإحالة، والهضم، والإلصاق، والدفع، والشهوة، الّتي هي ضرب من الجذب، والإمساك، والغضب، الذي هو ضرب من الهضم، والدفع، والإحساس، الّذي هو ضرب من التغذية، وكذا كلّ إدراك وعلم حادث، وكالتحريك الّذي مرجعه إلى الجذب والدفع، وغير ذلك، كما يأتي تفاصيله في مواضعه.

فصل

وهذه الأربعة هي أصول الكائنات، وأركان عالم الكون، والفساد، واسطقسات المركبات، وعناصرها الّتي منها التركيب، وإليها التحليل.

وأنت إذا تعقّبت جميع الأجسام الّتي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد منها، وهي إنّما لم تقبل الحياة المعتدّ لها؛ لأجل تضادها؛ ولهذا إذا تركّبت واعتدلت قبلتها.

فصل

وكلّها كروية الأشكال؛ لبساطتها، إلاّ أن الأرض لقبولها التشكّلات القسرية من جهة يبوستها وقعت في سطحها تضاريس لأسباب خارجة، كجري المياه، وهبوب الرياح، وغيرها، كما يشاهد من الجبال والوهاد، ولكن هذه التضاريس لا نخرجها عن الكروية الحسّية؛ إذ نسبة أعظم الجبال إليها كنسبة كرة قطرها سُبع عرض شعيرة إلى كرة قطرها ذراع، كما يتبين لك عند الوقوف على مساحة الأرض.

ولا منافاة بين اقتضاء الكروية واقتضاء الكيفية الحافظة لأي شكل كان، بل الثاني مؤكّد للأول، لكن لما أزالت القواسر عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري، ومنعت عن العود إلى الشكل الطبيعي بالعرض، وعروض ذلك لكونها مقسورة من

---

(١) انظر: الشفاء: ٢٧٥، أورد الشبهة تحت عنوان: فإن قال قائل.

وجه، مطبوعة من وجه، كالمريض الذي تفعل طبيعته في بدنه الّذي قلّت رطوبته، بسبب القاسر حرارة توجب فساده.

فصل

وممّا يدلّ على كروية الأرض طلوع الكواكب وغروبها في البقاع الشرقية قبل طلوعها وغروبها في الغربية، بقدر ما تقتضيه أبعاد تلك البقاع في الجهتين، على ما علم من إرصاد كسوفات بعينها، لا سيّما القمرية في بقاع مختلفة، فإنّ ذلك ليس في ساعات متساوية البُعد من نصف النهار على الوجه المذكور، وكون الاختلاف متقدّراً بقدر الأبعاد دليل على الاستدارة المتشابهة الساترة بحدبتها المواضع الّتي يعلو بعضها بعضاً على قياس واحد بين الخافقين، وازدياد ارتفاع القطب والكواكب الشمالية، وانحطاط الجنوبية للسائرين إلى الشمال، وبالعكس للسائرين إلى الجنوب، بحسب سيرهما، دليل على استدارتها بين الجنوب والشمال، وتركّب الاختلافين يعطي الاستدارة في جميع الامتدادات.

ويؤيده مشاهدة استدارة أطراف المنكسف من القمر الدالّة على أن الفصل المشترك بين المستضيء من الأرض، وما ينبعث منه الظل، دائرة، وكذلك اختلاف ساعت النُّهُر الطوال والقصار، في مساكن متفقة الطول، إلى غير ذلك.

ولو كانت اسطوانية، قاعدتاها نحو القطبين لم يكن لساكني الاستدارة كوكب أبدي الظهور، بل إمّا الجميع طالعة غاربة، أو كانت كواكب تكون من كلّ واحد من القطبين على بعد تستره القاعدتان أبدية الخفاء، والباقية طالعة غاربة، وليس كذلك، وأيضاً فالسائر إلى الشمال قد تغيب عنه دائماً كواكب كانت تظهر له، وتظهر له كواكب كانت تغيب عنه بقدر إمعانه في السير؛ وذلك يدلّ على استدارتها في هاتين الجهتين أيضاً.

فصل

وممّا يدلّ على استدارة سطح الماء الواقف طلوع رؤوس الجبال الشامخة على السائرين في البحر أولاً، ثمّ ما يلي رؤوسها شيئاً بعد شيء، في جميع الجهات، إلاّ أن الماء ليس بتامّ الاستدارة، بل هو على هيئة كرة مجوّفة، قطع بعض منها، وملئت بالأرض على وجه صارت الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة، ومع ذلك ليس شيء من سطحيه صحيح الاستدارة.

أما المحدب فلما فيه من الأمواج، وأمّا المقعّر فلتضاريس ما فيه من الأرض؛ لأنّه خرج من سطحه ما ارتفع منها؛ وذلك لأنّ الأرض لما حدثت فيها جبال شاهقة ووهاد غائرة، انحدر الماء إليها بالطبع، فانكشفت المواضع المرتفعة لتكون مسكناً للحيوانات المتنفّسة وغيرها من المركّبات المحوجة إلى غلبة العنصر اليابس الصلب؛ لحفظ الصور والأشكال، وربط الأعضاء والأوصال، عناية من الله سبحانه.

قال الإمام سيد العابدين عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا﴾[(١)]، قال: «جعلها ملائمة لطبائعكم، موافقة لأجسادكم، لم يجعلها شديدة الحمي والحرارة، فتحرقكم، ولا شديدة البرودة، فتجمدكم ولا شديدة اللين كالماء فتغرقكم، ولا شديدة الصلابة فتمتنع عليكم في دوركم وأبنيتكم، وقبور موتاكم، ولكنه عزّوجلّ جعل فيها من المتانة ما تنتفعون به، وتتماسكون عليها، وتتماسك عليها أبدانكم وبنيانكم، وجعل فيها ما تنقاد به لدوركم، وقبوركم، وكثير من منافعكم»[(٢)].

فصل

وأمّا الهواء، فمقعّره مضرّس أيضاً، بحسب تضاريس ما فيه من الماء والأرض، كالأمواج والجبال، وغيرهما، ومحدّبه تابع لمقعّر النار، والنار كروية الشكل، صحيحة الاستدارة تحديباً وتقعيراً، إن جعلت عنصراً برأسها، كما هو التحقيق.

أما تحديباً؛ فلكونها مماسّة لمقعّر فلك القمر، الّذي هو صحيح الاستدارة، وأمّا تقعيراً؛ فلكونها قوية على إحالة ما وصل إليها من الأدخنة إلى نفسها، وإن جعلت متكوّنة من الهواء بواسطة حركته التابعة لحركة الفلك، فهي كرة تامة، سطحها المحدب صحيح الاستدارة، والمقعّر اهليجي الشكل؛ لأنها تتكوّن عند المنطقة أكثر لسرعة الحركة، وتتدرّج في القلّة إلى القطبين، وإن لم تتكون في محاذاة جميع أجزاء الفلك، بل تكوّنت في محاذاة المنطقة متدرجة في القلّة إلى أن تنفذ قبل الوصول إلى القطبين؛ لبطؤ الحركة حولها جداً، فلا تتكوّن، فهي كرة غير تامة، محدّبها مستدير غير تامّ، ومقعّرها إهليلجي كذلك، هذا في المشهور.

قيل: ويحتمل كروية سطحيها مطلقاً، وإن تكوّنت من الهواء؛ لاقتضاء طبيعتها الميل إلى المحيط أكثر من الهواء.

أقول: إذاكان حدوثها بالحركة فحيث لا يصل أثر الحركة تكون هواء دائماً، فإذا وصلت النار إلى هناك تنقلب هواء لا محالة؛ لزوال القاسر، فالإهليلجية لازمة على تقدير التكوّن من الهواء البتة، إمّا تامة أو ناقصة، فأحسن التأمل فيه.

فصل

الأجرام السفلية سبع طبقات: الأرض المحيطة بالمركز، ثمّ طبقتها المخالطة بغيرها، الّتي تتولد فيها الجبال والمعادن، وكثير من النباتات والحيوانات، ثمّ طبقه الماء، ثمّ طبقة البخار الّتي جانبها الّذي يلي الأرض كثيف حارّ، والطرف الآخر بارد زمهريري، فيها يكون السحب والرعد والبرق والصواعق، ثمّ طبقة الدخان الّتي يكون في أحد جانبيه يلي البخار الشهب،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢.

(٢) كتاب التوحيد: ٤٠٣، ح١١.

وفي الآخر النيازك وذوات الأذناب، ثمّ طبقة الهواء الخالية عن الدخان والبخار، ثمّ كرة النار الصرفة الّتي ينتهي بها في جانب العلو عالم الكون والفساد.

وصل

فالعالم الجسماني قبّة منضّدة من عدّة قباب متلاصقة، متماسّة، أعلاها الأطلس الخالي عن النقوش، ثمّ المزيّن بالثوابت، ثمّ السماوات السبع للكوكب السبعة على الترتيب المذكور ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1]، ثمّ كرة النار، ثمّ الهواء بطبقاته، ثمّ الماء، ثمّ الأرض بطبقيتها، وكلما يبعد عن المركز ويقرب من المحيط يصير ألطف وأشرف، حتّى ينتهي إلى العرش الّذي هو واسطة بين العالم الجسماني والعالم الروحاني.

فصل

كلّ واحد من الأفلاك والعناصر نوع برأسه، لا يماثله غيره في حقيقته؛ لأنّه وجد في مكان خاصّ به، على وضع خاص، لا يسع لغيره، ولا يسع هو في مكان غيره.

واختلاف الأماكن والأوضاع دليل اختلاف الطبائع، ويشبه أن تكون الإشارة إلى هذا الاختلاف ما ورد من التعبير باختلاف الألوان والأسماء، **فيما روي عن الإمام الرضا** عليه السلام: **أن أمير المؤمنين** عليه السلام **سئل عن ألوان السماوات السبع وأسمائها، فقال: «اسم سماء الدنيا: فيّع[2]، وهي من ماء ودخان، واسم السماء الثانية: فندم[3]، وهي على لون النحاس، واسم السماء الثالثة: المأدوم، وهي على لون الشبه، والسماء الرابعة اسمها: ارقلون، وهي على لون الفضّة، والسماء الخامسة اسمها: هيعون، وهي على لون الذهب، والسماء السادسة اسمها: عروس، وهي ياقوتة خضراء، والسماء السابعة اسمها: عجماء، وهي درّة بيضاء»**[4].

فصل

البسائط كلّها شفّافة، لا تحجب عن أبصار ما وراءها، ما عدا الكواكب، وهذا محسوس مشاهد في الأفلاك والعناصر، ما عدا الطبقة الأولى من الأرض، وأمّا الثانية فليست من البسائط، ما عرفت.

وأمّا النار المستضيئة الساترة لما وراءها فإنّها إنّما تكون لها الاستضاءة إذا علقت شيئاً

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٣٣: وسورة يس، الآية: ٤٠.
(٢) في المصدر: رفيع.   (٣) في المصدر: فيدوم.
(٤) روضة الواعظين: ١: ٤٤، مجلس في العجائب الّتي تدل على عظمة الله تعالى.

أرضياً ينفعل بالضوء عنها، فهي ليست بسيطة؛ ولذلك أصول الشعل، وحيث النار قويّة شفّافة لا يقع لها ظلّ، ويقع لما فوقها ظلّ عن مصباح آخر.

وربما كان انفراج رأس الشعلة وتحجّمه وانتشاره أكثر من حجم الشفّاف، فلا يتوهّم أن الشفيف للانتشار، وخلافه لاستحداد الصنوبرية، واجتماع أجزاء النار.

وأمّا العرش والكرسي فلكونهما ألطف من الكلّ فهما أولى بالشفيف، كما يحكم به الحدس الصائب.

فصل

الزرقة الّتي يظنّ أنها لون السماء إنّما هي في كرة البخار؛ لأنّه لما كان الألطف من البخار أشد صعوداً من الأكثف كانت الأجزاء القريبة من سطح كرته أقل قبولاً للضوء؛ لكثرة البُعد واللطافة من الأجزاء القريبة من الأرض؛ ولهذا تكون كالمظلة بالنسبة إلى هذه الأجزاء، فيرى الناظر في كرة البخار لوناً متوسّطاً بين الظلام والضياء؛ لأنّه إذا رأى شيئاً مظلماً من خلف شيء مضيء رأى لوناً مخلوطاً من الظلمة والضياء، أو لأنّ كرة البخار مستضيئة دائماً بأشعة الكوكب، وما وراءها؛ لعدم قبول الضوء كالمظلم بالنسبة إليها، فإذا نفذ نور البصر من الأجزاء المستنيرة بأشعة الكواكب ووصل إلى المظلم رأى الناظر ما فوقه من الجوّ المظلم بما يمازجه من الضياء الأرضي، والضياء الكوكبي لوناً متوسطاً بين الظلام والضياء، وهو اللون اللاجوردي، كما إذا نظرنا من وراء جسم مشف أحمر - مثلاً - إلى جسم أخضر، فإنه يظهر لنا لون مركّب من الحمرة والخضرة، وهذا اللون اللاجوردي أشد الألوان مناسبة وتقوية للأبصار، فظهوره عناية من الله سبحانه للناظرين المتفكّرين في خلق السماوات والأرض؛ لتكون لهم لذّة وَقوة في الأبصار في النظر، كما تكون لعقولهم لذّة وقوّة عقلية في التأمل فيها، فللّه الحمد على نعمائه، وله الشكر على آلائه.

فصل

إنما خلق الله الأرض ملوّنة كثيفة غبراء لتقبل الضياء، وخلق ما فوقها من العناصر مشفّة لطيفة بالطباع؛ لينفذ فيها ويصل إلى غيرها ساطع الشعاع، فإنّ الكواكب - وسيّما الشمس والقمر - أكثر تأثيراتها في العالم السفلي بوسيلة أشعّتها المستقيمة، والمنعطفة والمنعكسة بإذن الله، فسبحان من جعل الشمس والقمر دائبين في مرضاته، يُبليان كلّ جديد، ويقرّبان كلّ بعيد، وجعلهما آيتين فمحى آية الليل، وجعل آية النهار مبصرة، لتبتغوا فضلاً من ربكم، ولتعلموا عدد السنين والحساب، وكلّ شيء فصّله تفصيلاً.

فصل

الأرض في وسط السماء، كالمركز في الكرة، فينطبق مركز حجمها على مركز العالم؛

وذلك لتساوي زماني ارتفاع الكواكب وانحطاطها مدّة ظهورها، وظهور النصف من الفلك دائماً، وتطابق أظلال الشمس في وقتي طلوعها وغروبها عند كونها على المدار الّذي يتساوى فيه زماناً ظهورها وخفائها على خطّ واحد مستقيم، أو عند كونها في جزئين متقابلين من الدائرة الّتي تقطعها بسيرها الخاص بها، وانخساف القمر في مقاطراتها الحقيقية للشمس، فإنّ الأول يمنع ميلها إلى أحد الخافقين، والثاني إلى أحد السمتين - الرأس والقدم - والثالث إلى أحد القطبين، والرابع إلى شيء منها، أو من غيرها من الجهات، كما لا يخفى.

فصل

وكما أن مركز حجمها منطبق على مركز العالم، فكذا مركز ثقلها؛ وذلك لأن الثقال تميل بطبعها إلى الوسط، كما دلّت عليه التجربة، فهي إذن لا تتحرّك عن الوسط، بل هي ساكنة فيه، متدافعة بأجزائها من جميع الجوانب إلى المركز، تدافعاً متساوياً، فلا محالة ينطبق مركز ثقلها الحقيقي المتّحد بمركز حجمها التقريبي على مركز العالم، ومستقرّها عند وسط العالم؛ لتكافؤ القوى، بلا تزلزل واضطراب يحدث فيها؛ لثباتها بالسبب المذكور، وكون الأثقال المنتقلة من جانب منها إلى آخر في غاية الصغر بالقياس إليها، فلا يوجب انتقال مركز ثقلها من نقطة إلى أخرى بحركة شيء منها، وكذا الأجزاء المباينة لها، تهوي إليها وهي تقبلها من جميع نواحيها من دون اضطراب.

نعم، لما كانت أولاً كرة حقيقية لم تثبت على وضع واحد، بل كانت تتحرك الحركة الوضعية بأدنى سبب؛ لأنّ بعض أوضاعها لم تكن أولى من بعض، فخلق الله سبحانه بلطيف صنعه الجبال عليها؛ ليخرجها عن كونها حقيقية لتثبت ولا تضطرب؛ لأنّ الجبال بما بينها من الأهوية والمياه تقاوم الرياح والأمواج أن تحرّكها، فتثبت، وإذا ثبتت الأرض بثباتها؛ ولذلك سمّيت الجبال أوتاداً، فإنّ الوتد يوجب ثبات ما يربط.

وأيضاً فإنّ الجبال تحفظها وتمنعها من أن تتحرّك بالزلازل، ونحو ذلك، فسبحان من أمسكها بعدموجان مياهها، وأجمدها بعد رطوبة أكنافها، فجعلها لخلقه مهاداً، وبسطها لهم فراشاً، فوق بحر لجّي راكد، لا يجري، وقائم لا يسري، تكركره الرياح العواصف، وتمخضه الغمام الذوارف، أمسكها من غير اشتغال، وأرساها على غير قرار، وأقامها بغير قوائم، ورفعها بغير دعائم، وحصّنها من الأود والاعوجاج، ومنعها من التهافت والانفراج، أرسى أوتادها، وضرب أسدادها.

قال عز اسمه: ﴿وَٱلْجِبَالَ أَرْسَىٰهَا﴾[1]، وقال جل وعز: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾﴾[2].

---

(١) سورة النازعات، الآية: ٣٢.

(٢) سورة النبأ، الآية: ٦ و ٧.

وقال سبحانه: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾[١]، ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾[٢]، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰٓ﴾[٣].

فصل

الأرض كالنقطة عندما [تكون] فوق فلك الشمس، سيّما العرش والكرسي، كما في الحديث عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «**إن الأشياء كلّها في العرش كحلقة ملقاة في فلاة**»[٤]، فلا قدر لها محسوساً؛ وذلك لظهور النصف من تلك الأفلاك دائماً؛ إذ لا فرق بين السطح المارّ بوجه الأرض، الفاصل بين الظاهر والخفي منها، وبين السطح المارّ بمركز الكلّ الموازي لذلك السطح، كما يدلّ عليه طلوع أحد الكوكبين المتقاطرين عند غروب الآخر، وبالعكس.

وأما بالإضافة إلى فلك الشمس وما دونه فلها قدر محسوس بدليل أن الموضع المرئي للشمس وما تحتها من الكواكب من سطح الأرض غير مواضعها الحقيقية من مركز الأرض، كما علم بالرصد باستعمال ذات شعبتين،وهذا التفاوت في الشمس قليل، ويكثر فيما دونه، سيّما القمر، فإذا كان أحد هذه الكواكب على سمت الرأس كان الخط الّذي يخرج من مركز الأرض إليه منطبقاً على الخط الّذي يخرج من منظر الأبصار إليه، فلا يكون اختلاف في المنظر، وإذا كان مائلاً عن سمت الرأس كان الخطان ملتقيين عند مركزه، ويتباعدان حتى إذا انتهيا إلى سطح الفلك الأعلى اختلف موقعهما، فيقع الخط الّذي خرج من منظر الأبصار مائلاً إلى الأفق عن الخط الّذي خرج من مركز الأرض، وكلما كان الكوكب إلى الأفق أقرب كان الاختلاف أكثر، والموضع المرئي له أقرب إلى الأفق من الموضع الحقيقي أبداً.

فصل

الشمس كوكب عظيم ليس في الكواكب أعظم منه، وهو رئيس السماء، واهب الضياء، شديد الضوء، فاعل النهار والليل، بالحضور والغيبة، وجاعل الفصول الأربعة بالذهاب والأوبة، يأمر الله سبحانه وطاعته، وما ازداد على الكواكب بمجرّد المقدار والقرب، بل بالشدة، فإن ما يتراءى من الكواكب بالليل مقدار مجموعها أكبر من الشمس بما لا يتقايس، ولا يفعل النهار، فسبحان من صوّرها ونوّرها، وفي عشق جمال بارئها دوّرها.

والمستضيء بها من الأرض أكثر من نصفها دائماً، لما بيّن في محلّه أنّ الكرة الصغرى إذا قبلت الضوء من الكبرى كان المستضيء منها أعظم من نصفها.

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٥.
(٢) سورة لقمان، الآية: ١١.
(٣) سورة النازعات، الآية: ٢٦.
(٤) ورد بمضمونه في روضة الواعظين: ٤٧.

وظل الأرض على هيئة مخروط يلازم رأسه مدار الشمس، وينتهي في فلك الزهرة، كما علم بالحساب، والنهار مدّة كون المخروط تحت الأفق، والليل مدّة كونه فوقه، فإذا ازداد قرب الشمس من شرقي الأفق ازداد ميل المخروط إلى غربيه، ولا يزال كذلك حتّى يرى الشعاع المحيط به.

وأوّل ما يرى منه هو الأقرب إلى موضع الناظر؛ لأنّه أصدق رؤية،وهو موقع خطّ يخرج من بصره عموداً على الخط المماس للشمس والأرض، فيرى الضوء مرتفعاً عن الأفق، مستطيلاً، وما بينه وبين الأفق مظلماً؛ لقربه من قاعدة المخروط الموجب لبعد الضوء هناك عن الناظر، وهو الصبح الكاذب.

ثم إذا قربت الشمس جداً يرى الضوء معترضاً، وهو الصبح الصادق، ثمّ يرى محمرّاً. والشفق بعكس الصبح، يبدو محمراً ثمّ مبيضّاً معترضاً، ثمّ مرتفعاً مستطيلاً، فسبحان فالق الإصباح، وجاعل الليل سكناً، والشمس والقمر حسباناً ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾[1].

فصل

القمر كوكب كمد صقيل، بين السواد والزرقة، يستضيء أكثر من نصفه بالشمس دائماً؛ لكبرها وصغره، وتختلف أوضاعه بالقرب والبُعد عنها، ففي الاجتماع وجهه المظلم إلينا والمضي إليها، وهو المحاق، وإذا بعد عنها يسيراً رأينا منه قليلاً، وهو الهلال، ويزداد بزيادة البُعد لى المقابلة، فيصير تمام وجهه المضيء إلينا، وهو البدر، ثمّ يتناقص المتقارب فيؤول إلى المحاق، وهكذا، فإذا اجتمع بها عند منطقة حركتها حال بيننا وبينها، فسترها كلاً أو بعضاً، وهو الكسوف، وإذا استقبلها كذلك حالت الأرض بينهما، ووقع كله أو بعضه داخل مخروط ظلها، وهو الخسوف.

وأمّا المحو في وجه القمر فله وجوه مشهورة، لا سبيل إلى الجزم بشيء منها.

فصل

وأمّا سائر الكواكب فكون أنوارها ذاتية أو مقتبسة من الشمس باق على الاحتمال، وعدم تشكّلاتها البدرية والهلالية لا يدلّ على عدم الاقتباس؛ لإمكان نفوذ الضوء فيها، ومن الناس من أثبت لها ألواناً كالقمر، فإذا كانت كذلك، وكانت أنوارها مقتبسة لم ينفذ الضوء في كليتها على السواء، بل أقام على الوجه الّذي يلي الشمس، وإن كان مشقّة لا يضيء كليتها، بل من حيث ينعكس عنها.

---

(١) سورة الأنعام: الآية، ٩٦.

قال في الشفاء[١]: وأقول على سبيل الظن: يشبه أن يكون لكلّ كوكب مع الضوء المشرق منه لون بحسب ذلك اللون، يختلف أيضاً الضوء المحسوس بها فيأخذ إشراق بعضها إلى الحمرة، وبعضها إلى الرصاصية، وبعضها إلى الخضرة، وكأن الشعاع والنور لا يكون إلاّ في جرم له خاصية لون، فإنّ النار إنّما يشرق دخانها وهو في جوهره ذا لون ما، ويختلف المرئي من اللهيب باختلاف الكون الذي يخالطه النور الناري، وليس هذا شيئاً أجزم به جزماً. انتهى كلامه[٢].

وينبغي أن لا يراد باللون هناك مثل الألوان الّتي عندنا، بل على وجه أعلى وألطف، يناسب تلك الاجرام الشريفة، وكذلك من أثبت لها الحرارة والبرودة وغير ذلك من الصفات.

روى في الكافي، بإسناده عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**إنّ الله تعالى خلق نجماً في الفلك السابع، فخلقه من ماء بارد، وسائر النجوم الستة الجاريات من ماء حارّ، وهو نجم الأنبياء والأوصياء، وهو نجم أمير المؤمنين** عليه السلام، **يأمر بالخروج من الدنيا والزهد فيها، ويأمر بافتراش التراب، وتوسّد اللَّبِن، ولباس الخشن، وأكل الجشب، وما خلق الله نجماً أقرب إلى الله تعالى منه**»[٣].

قلت: هذا الكلام من الأنوار الساطعة من معدن الولاية، وأهل بيت النبوّة، سلام الله عليهم، وهو مطابق لما يراه المنجّمون من نحوسة زحل؛ وذلك لأنّ نظرهم مقصور على النشأة الفانية، والدنيا والآخرة ضرّتان، فافهم واغتنم.

فصل

الكواكب الثابتة لا يمكن أن تحصى كثرة، وقد رصد منها ألف وخمسة وعشرون، فعرف مواضعها، ورتب أقدارها المختلفة في ستّ مراتب، ينقص كلّ مرتبة عن صاحبتها في القطر بسدس، فأولها أعظمها، وفيها خمسة عشر كوكباً، وفي الثانية خمسة وأربعون، وفي الثالثة مائتان وثمانية، وفي الرابعة أربعمائة وسبعون، وفي الخامسة مائتان وسبعة عشر، وفي السادسة تسعة وأربعون.

وسبعة عشر خارجة عن المراتب، تسعة خفية تسمى مظلمة، وخمسة سحابية، كأنها قطعة غيم، وثلاثة تسمى صغيرة، وربما لا تجعل من المرصودة.

ثم توهّموا لتعريف هذه الكواكب صوراً تكون هي عليها، أو فيما بينها، أو بقربها، والصور ثمانية وأربعون، إحدى وعشرون في الشمال، هي ثلاثمائة وستون كوكباً، واثنتا عشرة على

---

(١) كتاب الشفاء للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا. انظر ترجمته في الجزء الأوّل ص ٢١٤.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) الكافي: ٨: ٢٥٧، ح ٣٦٩.

المنطقة، هي ثلاثمائة وستة وأربعون كوكباً، وهي صور البروج المشهورة، وخمس عشرة في الجنوب، هي ثلاثمائة وستّة عشر كوكباً.

والدائرة اللبنية المسمّاة بالمجرة يقال إنها مؤلفة من كواكب صغار متقاربة، متشابكة، كثيرة جداً، صارت من تكاثفها وصغرها كأنها لطخات؛ وذلك شبّهت باللبن لوناً.

وأمّا منازل القمر فهي الكواكب القريبة من المنطقة، جعلتها العرب علامات للأقسام الثمانية والعشرين التي قسمت المنطقة بها؛ لتكون مطابقة لعدد أيام دور القمر، فيرى كل ليلة نازلاً بقرب أحدها، وأسماؤها مشهورة، فسبحان من قدر القمر منازل حتّى عاد كالعرجون القديم.



في كيفية حركات الأفلاك، وما يتبع ذلك

- ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾﴾(١).

فصل

كلّ واحد من أفلاك الكواكب السبعة يشتمل على أفلاك أخر جزئية مفروزة عن كلّها، متحرّكة بحركة أخرى غير حركة الكلّ؛ وذلك لأنّه تعرض لها في حركاتها السرعة والبطؤ، والتوسّط بينهما، وكذا الوقوف والرجوع، والاستقامة، وقد تكون حركة بعضها متشابهة حول نقطة، أي تحدث عندها في أزمنة متساوية زوايا متساوية، وقسيّاً متساوية، مع أنه يقرب منها تارة ويبعد أخرى، وقد لا يتم بعضها الدورة، إلى غير ذلك من الاختلافات التي نذكرها جميعاً، وقد علمت بالأرصاد، ويظهر بعضها عند الحس من دون تدقيق نظر، واستعمال آلة، فلا بد من أصول تقتضي تشابهها في أنفسها، واختلافها بالقياس إلينا بحسب رؤيتنا، إمّا لاختلاف وضعي، أو لتركّب في الحركة، من حركات متشابهة يقتضيان ذلك؛ وذلك لأنّ الحركات المختلفة لا يمكن صدورها عن الفلكيات؛ لبساطتها، وعدم انحراقها، وتنزّه نفوسها عن تركّب القوى، واختلاف الدواعي والآراء.

فمن الأصول كون الحركة متشابهة حول نقطة خارجة عن مركز العالم، إمّا بأن يكون الفلك المتحرك محيطاً بمركز العالم، ويسمى بالخارج المركز، أو غير محيط به، ويسمى بالتدوير.

والخارج المركز إذا فرض وحده وفرض الكوكب متحركاً عليه حول مركزه حركة بسيطة متشابهة صيّر الحركة بالقياس إلى مركز العالم وغيره من النقط الّتي هي غير ذلك المركز مختلفة، فتكون في القطعة الّتي هي أبعد منه بطيئة، وفي القطعة الأخرى منه الّتي هي أقرب سريعة؛ وذلك لأنّ القسي المتساوية المقدار المخلتفة بالبعد والقرب، يرى البعيد منها أصغر

---

(١) سورة يس، الآيات: ٣٨-٤٠.

من القريب، وإذا أخرج خطّ يمرّ بمركزه ومركز العالم، أو بالنقطة المفروضة الّتي هي غيرهما، مرّ بالبعد الأبعد، وهو منتصف القطعة البعيدة، وبالبعد الأقرب وهو منتصف القطعة القريبة.

ثم إذا قام عليه عمود يمرّ بمركز العالم أو بتلك النقطة ووصل إلى المحيط في الجانبين، مرّ بالبعدين الأوسطين، وهما الفصل المشترك بين القطعتين، البعيدة والقريبة، وعندهما تكون الحركة متوسّطة بين السرعة والبطؤ.

وأمّا التدوير، فإذا فرض وحده وتحرك الكوكب على محيطه كانت القسي المتساوية المقدار منه أيضاً مختلفة، بالقياس إلى مركز العالم، وكان الخط الواصل بين المركزين ماراً بالبعدين الأبعد والأقرب منه، والخطّان الخارجان من مركز العالم المماسّان للتدوير من جانبيه، يفصلان بين القطعتين القريبة والبعيدة، إلاّ أن الكوكب يرى في إحدى القطعتين راجعاً عن السمت الّذي يقصده في القطعة الأخرى إلى أن يصل إلى المبدأ الّذي يتحرك منه، ولا تنقطع أجزاء الفلك المحيط بمركز العالم جميعاً بتلك الحركة.

فبهذين الأصلين يستقيم أمر الاختلافين الأولين، وللمتأخّرين أصول أخربها يستقيم غيرهما من الاختلافات أيضاً، لكن لما يتعيّن شيء منها لذلك لم يحصل الجزم بعدد الأفلاك الجزئية، وإنما المتيقّن القدر المشترك، وهو كثرتها.

وينبغي الاقتصار على الأقلّ الأبسط، وعدم إثبات الفضل مهما أمكن، ونحن نقتصر على ذكر ما هو المشهور الموروث من القدماء في ذلك، وإن كان يبقى معه بعض الإشكالات بعد؛ روماً للاختصار فيما لم يتحقّق بخصوصه، فاسمع:

وصل

أما فلك الشمس، فينفصل عنه فلك آخر شامل للأرض، مركزه خارج عن مركز العالم، مائل إلى جانب من الفلك الكلي لها، بحيث يماسّ محدّب سطحيه، السطح الأعلى من الفلك الكلي على نقطة مشتركة بينهما، ويسمى الأوج، ومقعّر سطحيه، السطح الأدنى منه على نقطة مشتركة، يسمى الحضيض، فيحصل بسبب ذلك جسمان متدرّجان الثخن إلى غاية هي ضعف ما بين المركزين، أحدهما حاو للفلك الخارج المركز، والآخر محويّ، فيه رقّة الحاوي، ممّا يلي الأوج، وغلظه ممّا يلي الحضيض، ورقّة المحوي وغلظه بالعكس، يقال لكلّ واحد منهما: المتمّم.

وجرم الشمس مركوز في ثخن الخارج عند منتصف ما بين قطبيه، مماسّ لسطحيه على نقطتين، وأفلاك كلّ من الكواكب العلوية والزهرة كذلك، إلاّ أنّ لها تداوير مركوزة في خوارجها، كارتكاز الشمس وهي فيها بحيث يماسّ سطح كلّ سطح تدويره على نقطة.

وكذلك فلك القمر، إلاّ أن له فلكاً آخر مركزه مركز العالم، محيطاً بالكلّ، يسمى بالجوزهر.

وأمّا عطارد فمركز فلكه الّذي في ثخنه الخارج غير مركز العالم، ويسمى بالمدير، وهو في ثخن فلكه الكلي الّذي مركزه مركز العالم، كالخارج في ثخنه على الرسم المذكور، فله خارجان، وأوجان، وحضيضان، وأربعة متممات، وتسمى الأفلاك الكلية بالممثّلات؛ لمماثلتها لمنطقة البروج في المركز والحركة والمنطقة والقطبين كما ستعرف، وتسمى الخوارج للمراكز كلّها سوى المدير بالحوامل؛ لحملها التداوير، والكواكب وتسمى البُعد الأبعد في التداوير بالدورة، والأقرب بالحضيض.

ولنتكلم الآن في جهات الحركات ومقاديرها، وأقطابها، ومناطقها، على ما علم بالأرصاد.

واعلم أولاً أنت من عادة الحسّاب إذا أرادوا تقدير الدوائر وأقطارها تجزئتها بثلاثمائة وستين جزءً، وتجزئة القطر بمائة وعشرين جزءً، ثمّ تجزئة الأجزاء إلى دقائقها وثوانيها، وما يتلوها، فيكون ربع من الدور تسعين جزءً، وكلّ قوس من أقل منه، فتمامها ما يبقى من الربع بعد نقصانها عنه.

إذا تمهّد هذا، فاسمع:

وصل

أما الفلك الأعظم فحركته إلى المغرب، وتتم في كلّ يوم بليلته دوراً بالتقريب، ويسير بمقدار ما يقول أحد واحد[1] ألفاً وسبعمائة واثنين وثلاثين فرسخاً من مقعّره، والله تعالى أعلم بما يسير من محدّبه، وقطباه تسميان بقطب العالم، ومنطقته تسمى بمعدّل النهار، وهي تقطع العالم بنصفين: شمالي وجنوبي، والصغار الموازية لها المرتسمة من تحرّك النقاط عن جنبتيها تسمى بالمدارات اليومية.

وفلك الثوابت مع الممثّلات تسير نحو الشرق، وتتم في كلّ خمسة وعشرين ألفاً ومائتي سنة دوراً، ويقطع كلّ سنة عشرة فراسخ، ومع ذلك لا ترى حركتها في قريب من خمسين سنة، بل يرى في تلك المدّة كأنّها ساكنة، وقطباه يسميان بقطبي البروج، ومنطقته تسمى بمنطقة البروج.

وفلك البروج وهي تقطع المعدّل على نقطتين تسمّيان بالاعتدالين: الربيعي، والخريفي، وأبعد أجزائها عنه بالانقلابين الصيفي والشتوي، وغاية هذا البُعد من الجانب الأقرب يسمى

(١) هكذا في المخطوطة.

بالميل الكلي، وهو بالرصد الجديد ثلاثة وعشرون جزءً، وثلاثون دقيقة، وسبع عشرة ثانية.

وتنقسم منطقة البروج بهذه النقاط الأربع أرباعاً، قطع الشمس الكلي منها أحد الفصول الأربعة، ولها صغار كالأولى تسمى بمدارات العرض.

وتظهر هذه الحركة البطيئة في أوجات الكواكب السبعة، وحضيضاتها، ولهذا تسمى بحركة أوج الكوكب، والحوامل تجري إلى المشرق كلّ يوم لزحل دقيقتان، وللمشتري خمس دقائق، وللمرّيخ إحدى وثلاثون دقيقة، وللشمس تسع وخمسون دقيقة وثمان ثوان، وللزهرة مثل ذلك، ومقدار حركة الأوج لعطارد بقدر ضعف ما للشمس، وللقمر أربعة وعشرون جزءً، وثلاث وعشرون دقيقة.

ولكلٍّ قطبان ومنطقة تخصّه، إلاّ أن منطقة حامل الشمس في سطح منطقة البروج، كمنطقة ممثّله، ومنطقة سائر الحوامل مائلة عنها، إمّا ميلاً ثابتاً، كما في العلوية والقمر، أو غير ثابت، كما في الزهرة وعطارد، وذلك الميل لزحل جزءان ونصف، وللمشتري جزء ونصف، وللمرّيخ جزء واحد، وللزهرة سدس جزء، ولعطارد ثلاثة أرباع جزء، وللقمر خمسة أجزاء.

وموضعاً تقاطع منطقتي الممثّل تسمّيان بالعقدتين، والجوزهرتين والرأس والذنب لذلك الكوكب، ويرتسم في الفلك الكلي عند توهّم قطع الحامل له دائرة عظيمة، مركزها مركز العالم، تسمى بمائل ذلك الكوكب، وبعد الرأس عن الأوج لزحل ثمانية وعشرون جزءً، وللمشتري سبعون، وللبواقي ربع الدور، وهو في غير عطارد متقدّم على الأوج، وفيه متأخّر عنه.

وتظهر حركات الحوامل في مراكز التداوير والشمس، ولهذا تسمى بحركة مركز الكوكب، والمركّبة من حركة الأوج والمركز تسمّى بحركة الوسط، وحركة أعالي التداوير في المتحيّرة نحو المشرق والأسافل نحو المغرب، وفي القمر بعكس ذلك، وهي في العلوية بقدر فضل حركة وسط الشمس على وسط كلّ واحد منها.

وفي الزهرة كلّ يوم بليلته، سبع وثلاثون دقيقة، وفي عطارد ثلاثة أجزاء وستّ دقائق، وفي القمر ثلاثة عشر جزءً وأربع دقائق.

ومناطقها غير ثابتة في سطح حواملها، وإنما الثابتة فيها مراكزها، وحركة مدير عطارد إلى المغرب نصف حركة حاملة إلى المشرق، فهي مثل حركة مركز الشمس الوسطى على قطبين ومنطقة مخصوصة به.

وتظهر هذه الحركة في أوج الحامل وحضيضه، ويتوهّم بسببها المركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمّى الفلك الحامل لمركز الحامل.

وحركة جوزهر القمر إلى المغرب كلّ يوم بليلة ثلاث دقائق وكسر على قطبي البروج، ومنطقة في سطح منطقتها، وبها تتحرك جميع أفلاك القمر، فتنتقل بها العقدتان، ولهذا تسمى بحركة الجوزهرين، ويسمى الفلك بفلك الجوزهر.

فهذه الحركة في الحقيقة للفلك الكلي؛ لما دريت أن التبعية في الحركة لا تستقيم إلاّ بالجزئية، فالمسمى بالجوزهر إنّما هو بمنزلة المتمّم، غير أنه متوازي السطحين، وهذه الحركة مركبة في الحقيقة، أعني أنها فضل حركة الجوزهر على المحركة البطيئة الّتي له بتبعية الثوابت، إلاّ أنها ترى حركة واحدة بسيطة؛ لاتّحاد موضعيهما من جميع الوجوه،ولهذا لم يحصل الجزم بالحركة البطيئة لممثّل القمر؛ لأنها غير محسوسة فيه.

وحركة مائل القمر نحو المغرب كلّ يوم إحدى عشر جزءً وتسع دقائق، ومنطقتها مع منطقة حامله في سطح واحد، وبها يتحرك الحامل أيضاً؛ ولهذا تسمى بحركة الأوج.

فصل

حركة كلّ فلك متشابهة حول مركزه، إلاّ الحوامل في غير الشمس، فحامل القمر يتشابه حول مركز العالم، وحامل عطارد حول نقطة في منتصف ما بين مركزي العالم، والمدير الّذي هو ستّة أجزاء وعشرون دقيقة، على القطر المارّ بهما، وحامل البواقي حول نقطة على القطر المارّ بمراكزها.

ومركز العالم في جانب الأوج على بعد مساوٍ لما بين المركزين، وذلك لزحل ثلاثة أجزاء وربع وسدس جزء، وللمشتري جزءان وثلاثة أرباع جزء، وللمرّيخ ستة أجزاء، وللزهرة قريب من نصف ما بين مركزي الشمس الّذي هو جزءان، وخمس دقائق، وجميع ذلك بحسب ما يكون نصف قطر حامل ذلك الكوكب ستّين جزءً، عرف ذلك بالرصد، وتسمى تلك النقطة مركز معدّل المسير: لأنّه يتوهّم حولها دائرة بقدر منطقة الحامل، وفي سطحها فلك معدل المسير، فإنّ مركز التدوير مقطع من محيطه في أزمنة متساوية قسيّاً متساوية، كأنّ خطّاً خرج من مركز معدّل المسير إلى مركز التدوير ليديره حركة متشابهة حوله، وهذا من الإشكالات الّتي أشرنا إليها، وإلى أنها لم تنحلّ على أصول القدماء.

وفي الكواكب الستّ إشكال آخر، وهو: أن القطر المار بالذروة والحضيض في تداويرها ليس في سطوح مناطق حواملها إلاّ عند كون مركز التدوير في العقدتين في العلوية، وفي الأوج والحضيض في السفليين، والقمر إمّا غير ذلك الوقت، فيحاذي نقطة أخرى، مع أن الحامل إذا حرّك التدوير حركة بسيطة متشابهة وجب كون قطر التدوير المذكور محاذياً لمركزه في جميع الأحوال، كما أنه يجب تساوي أبعاد مركزه عن مركزه في جميع الأحوال، وتساوي الزوايا الحادثة بحركته حول مركز الحامل في الأزمنة المتساوية.

وفي السفليين إشكالان آخران:

أحدهما: عدم ثبات ميل منطقة حاملهما عن الممثّل، بل يقرب منها تارة، ويبعد عنها أخرى، ويستلزم ذلك عدم إتمام الدورة لهما، ومثل هذا الإشكال وارد في منطقتي المعدل والبروج؛ لأنهم وجدوا الميل الكلي في الأزمنة المختلفة مختلفاً.

والثاني: عدم ثبات قطر تدويرهما المار بالبعدين الأوسطين المقاطع للقطر الأوّل، على قوائم في سطح حاملهما، مع وجوب ذلك.

وقد حلّ بعض هذه الإشكالات جماعة من المتأخّرين، شكر الله سعيهم، بوجوه مبسوطة من أرادها فليطلب من كتبهم المصنّفة في ذلك.

وللسبعة تعديلات تقتضيها اختلافاتها الّتي توجبها حركات الحوامل والتداوير، طوينا ذكرها اقتصاراً على المهمّات، واكتفاءً عما هو من قبيل المتفرّعات على الأصول الهاديات، فسبحان من أمسك السماوات من أن تمور في خرق الهواء بائدة، وأمرها أن تقف مستسلمة لأمره، وجعل شمسها آية مبصرة لنهارها، وقمرها آية ممحوّة من ليلها، وأجراهما من مناقل مجراهما، وقدّر مسيرهما في مدارج درجهما، ليميّز بين الليل والنهار بهما، وليعلم عدد السنين والحساب، بمقاديرهما، ثمّ علّق في جوّها فلكاً، وناط بها زينتها من خفيّات دراريها، ومصابيح كواكبها، ورمى مسترقي الشمس بثواقب شهبها وأجراها إذلال تسخيرها من ثبات ثابتها، وسير سائرها، وهبوطها وصعودها، ونحوسها وسعودها.

وصل

ما قرّرناه في بيانها جهات حركات الأفلاك هو المشهور بين أصحاب هذا الفنّ، والمذكور في كتبهم المدونة في ذلك.

وأمّا إخوان الصفا - قدّس الله أسرارهم[1] - فقد ذكروا في رسائلهم ما حاصله: إنّ الأفلاك كلّها إنّما تتحرك من المشرق إلى المغرب؛ لأنّ طبيعة الأفلاك والكوكب كلّها طبيعة واحدة في الحركة الدورية، وقصدها قصد واحد، وإنما اختلفت حركاتها في السرعة والإبطاء، من أجل أنها في أفلاك متحركات، ومحرّكات، فإنّ الفلك المحيط الّذي هو المحرّك الأوّل عن الحركة الأولى الّتي هي من النفوس الكلية يدور حول الأرض في كلّ أربعة وعشرين ساعة دورة واحدة، والفلك المكوكب الّذي في جوفه مماسّاً له من داخله يدور معه

(١) اخوان الصفا: هم جماعة من فلاسفة العصر العبّاسي، ألّفوا في بغداد جمعية سريّة سمّوها «جمعية اخوان الصفا، وخلاّن الوفاء» في منتصف القرن الرابع الهجري، وكانت غايتهم من تأسيس جمعيتهم القيام بدراسة الفلسفة، ومزاولة أبحاثها سرّاً؛ لأنّ المشتغل بالفلسفة في العصر العبّاسي كان متّهماً بالإلحاد والزندقة، مرمياً بالكفر، ممّا اضطرّ الفلاسفة إلى التستّر، وكتمان أمرهم. ولم يعرف من أعضاء هذه الجمعية غير خمسة، هم: أبو سليمان محمّد بن معشر (نصر) النسبي (البستي)، المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني (النهرجوري)، والعوفي، وزيد بن رفاعة، كلهم حكماء اجتمعوا وصنّفوا إحدى وخمسين رسالة.
انظر: كشف الظنون: ١: ٩٠٢، وتاريخ الفلسفة لمحمد على مصطفى: ٢١٧.

نحو الجهة الّتي يدور إليها، ولكن تقصر حركته عن سرعة حركة محرّكة بشيء يسير، فيتخلّف عن موازاة أجزائه في كلّ مائة سنة درجة واحدة، ويتبعه فلك زحل الذي في جوفه مماسّاً له، ولكن تقصر أيضاً حركته عن سرعة محرّكة بشيء يسير، فيتخلّف في كلّ يوم عن موازاة أجزاء المحيط دقيقتين.

وهكذا حكم كلّ فلك فلك، إلى أن ينتهي إلى فلك القمر الّذي هو أبطأ حركة من أجل بعده عن الحركة الأولى الّتي هي لفلك المحيط، لكثرة المتوسّطات بينهما، وبهذا السبب صار دوران الأكر حول الأرض مختلف الزمان.

فصل

البُعد بين الخافقين يسمى بالطول، والعظيمة المنصفة له بدائرة نصف النهار، والفصل المشترك بينها وبين سطح الأرض بخطّه.

والبُعد بين الشمال والجنوب يسمى بالعرض، والمنصّفة له بدائرة المشرق والمغرب، والفصل المشترك بينها وبين سطح الأرض بخطّهما.

والبُعد بين سمتي الرأس والقدم هو السمك، والمنصّفة له دائرة اوفق، وقطبا كلّ من الدوائر الثلاث طرفا البُعد المنتصف بها، وتمر الأولى بقطبي المعدّل والثالثة، وبالعكس، والثانية بقطبي الأولى والثالثة، وبالعكس، والعظيمة المارة بقطبي المعدّل وجزء من فلك البروج، أو مركز كوكب يسمى بدائرة الميل، وبها يعرف مَيلُ منطقة البروج.

وبعد الكوكب عن المعدّل والمارّة بقطبي البروج وجزء منها أو مركز كوكب تسمى بدائرة العرض، وبها يعرف عرض الكوكب عنها، وميل الشمس عن المعدّل والأقسام الحاصلة في الفلك الأعظم من تقاطع ستّ عرضيّات إحداها تمرّ بالأقطاب الأربعة، والرابعة بالاعتدالين، والبواقي بينها هي البروج الاثنا عشر المشهورة، المشار إليها بقوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلْبُرُوجِ﴾[1].

وأسماؤها المشهورة مأخوذة من صور توهّمت من كواكب وقعت وقت التسمية بحذائها من الثوابت، كما أشرنا إليه، فإذا انتقل عن محاذاتها فللمسمّين أن يسمّوها بغيرها، وأجزاؤها تسمى برجاً، وكلّ برج ثلاثون درجة في العرض، وفي الطول من القطب إلى القطب، والدائرتان الحادثتان على سطح الأرض من تقاطع المعدّل والأفق على قوائم يقسمانها أرباعاً، والمعمور أحد الربعين الشماليين كما عرف بالرصد، وينقسم بسبعة من المدارات إلى سبع قطاع مستطيلة متفاوتة في النهار، الأطول بنصف ساعة، وهو تفاوتها في العرض،

---

(١) سورة البروج، الآية: ١.

وأطوالها ما بين الخافقين، وهي الأقاليم، وابتداؤها في العرض عند الجمهور حيث النهار الأطول اثنتا عشرة ساعة، وهو الفصل المشترك بين المعدل وسطح الأرض، وتسمى بخط الاستواء، وفي الطول عند قوم بداية العمارة في المغرب، وكانت جزائر منسوبة إلى الخالدات وهي الآن غير معمورة.

وعند آخرين ساحل البحر الغربي، وبينهما عشر درجات من دور المعدّل، وعرض كلّ بلد عبارة عن أقصر قوس من دائرة نصف نهاره، بين المعدل وقطب الأفق، أو بالعكس، وطوله ماوقع من المعدّل بين نصف نهاره ونصف نهار زائر الخالدات، من فوق.

فصل

إن وقع قطبا دائرة الأفق في المعدّل ماسّت قطبيه لا محالة، ونصّفت كلّ مداراته على قوائم، فيتساوى الليل والنهار تقريباً، أبداً إلاّ نادراً، ويسمى الدور دولابيّاً، وذلك إنما يكون في خطّ الاستواء، ولكلّ نقطة فيه طلوع وغروب، إلاّ قطبي العالم.

والهواء هناك في غاية الاعتدال، والشمس تسامت رؤوس سكانه في الاعتدالين، فيعدم الظلّ، ويبعد غاية البُعد في الانقلابين، فيكون جنوبياً تارة، وشمالياً أخرى.

وفصولهم ثمانية، وإن انطبق قطباها على قطبيه انطبقت عليه، وكانت السنة يوماً وليلة، ويسمى الدور دحويّاً؛ وذلك إنما يكون في عرض تسعين درجة، وغاية ارتفاع الشمس هناك بقدر الميل الكلي، ولا طلوع، ولا غروب، إلاّ بالحركة الخاصة، وإن مال قطباها عنه شمالاً وجنوباً نصفته وحده، وارتفع أحد قطبيه وانحطّ الآخر بقدر الميل، ويسمى الدور حمايلياً، وماسّت من المدارات اثنين، فوقانياً، وتحتانياً، بعدهما عن القطبين كبعدهما عنها منحطّاً نصفها عن المتوسطة بين الفوقاني وقطبه، فتكون أبدية الظهور، ومرتفعاً عن نظائرها، فتكون أبدية الخفاء، قاطعة للبواقي بمختلفين يختلف بهما الليل والنهار، إلاّ نادراً، فإن نقص عرضهم عن الميل الكلي سامتتهم الشمس في السنة مرتين عند نقطتين، ميلهما عن المعدّل كعرضهم، فيعدم ظلهم حينئذٍ.

وفصول الأقربين منهم إلى خط الاستواء ثمانية أيضاً، وغيرهم أربعة، وإن ساواه سامتتهم مرة في الانقلاب الصيفي، ويكون أحد قطبي البروج أبدي الظهور، والآخر أبدي الخفاء، ويماسّان الأفق في الدورة مرّة، وإن زاد عليه ونقص عن تمامه كان أعلى ارتفاعات الشمس بقدره وتمام عرض البلد وأسفلها بقدر نقصانه عنه، وظلّهم شمالياً أبداً، وإن ساوى تمامه كان غاية ارتفاع الشمس بقدر ضعفه، وسامت قطب البروج رؤوسهم في الدورة مرة، فتنطبق منطقة البروج على أفقهم، ثمّ يرتفع نصفها عنه دفعة بميله عنه، وينحط الآخر كذلك، ثمّ يطلع

الغارب ويغرب الطالع تدريجاً، ويتزايد النهار إلى أن يساوي الدورة، والليل كذلك، وبهذا تنتهي العمارة، وإن زاد عليه ولم يبلغ تسعين فيميل قطب البروج إلى جنوب سمت الرأس بقدر تلك الزيادة، ولا يغرب من منطقة البروج ما يزيد ميله الشمالي على تمام العرض، ولا يطلعما يزيد ميله الجنوبي عليه، فتنقسم منطقة البروج أربعة أقسام، فما منتصفه منقلب القطب الظاهري أبدي الظهور، وما منتصفه منقلب القطب الخفي أبدي الخفاء، وما منتصفه الاعتدال الربيعي يطلع منكوساً، ويغرب مستوياً، وما منتصفه الاعتدال الخريفي بالعكس.

فصل

انظر إلى عناية الله سبحانه، وجوده، ورحمته، في كيفية خلق السماوات والأرض، وحركاتها، وأوضاعها، حيث جعلها كما ترى وكما ينبغي، فإنه لو كانت كلّها نيّرات لأفسدت بإحراقها موادّ الكائنات، ولم تكن محلّ سكنى الحيوانات، كما أشار إليه بقوله سبحانه: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾(١).

ولو كانت بالكلية عرية عن النور لبقي ما دون الفلك في وحشة شديدة، وليل مظلم، لا أوحش منه، كما نبّه عليه بقوله عزّوجلّ: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾(٢)، قال: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(٣).

ولو ثبتت أنوار السماوات، أو لازمت دائرة واحدة، لأثّرت بإفراط فيما قابلها، وتفريط فيما وراء ذلك، ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون واللزوم، ولو لم يجعل الأنوار الكوكبية ذات حركتين: سريعة مشتركة، وبطيئة مختصّة، ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن دائرة الحركة السريعة، لما مالت إلى النواحي شمالاً وجنوباً.

ولولا أنّ حركة الشمس على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الأربعة الّتي بها يتم الكون والفساد، وتنصلح أمزجة البقاع والبلاد.

ولمّا كان القمر نائباً عن الشمس، خليفة لها في التسخين والتحليل؛ إذ كان قوي النور، جعل مجراه يخالف مجراها، فالشمس تكون في الشتاء جنوبية، والقمر شمالياً؛ لئلاّ ينفقد السببان، وفي الصيف بعكس ذلك؛ لئلاّ يجتمع المسخّنان.

ولمّا كانت الشمس شمالية الحركة صيفاً، جنوبيّتها شتاء جعل أوجها في الشمال،

---

(١) سورة القصص، الآية: ٧٢.
(٢) سورة القصص، الآية: ٧١.
(٣) سورة القصص، الآية: ٧٣.

وحضيضها في الجنوب، لينجبر قرب الميل ببعد المسافة؛ لئلاّ تشتدّ الإضاءة والتنوير، وينكسر بعده بقربها؛ لئلاّ تضعف القوّة المسخّنة عن التأثير.

فسبحان الله رب السماوات السبع، وربّ الأرضين السبع، وما فيهنّ، وما بينهنّ، وربّ العرش العظيم خلق السماوات موطدات بلا عمد، وقائمات بلا سند، دعاهنّ فأجبن طائعات مذعنات، غير متلكّئات، ولا مبطئات.

ولولا إقرارهنّ له بالربوبية وإذعانهنّ بالطواعية لما جعلهنّ موضعاً لعرشه، ولا مسكناً لملائكته، ولا مصعداً للكلم الطيّب والعمل الصالح من خلقه، فجعل نجومها أعلاماً يستدل بها الحيران في مختلف فجاج الأقطار، لم تمنع ضوء نورها إدْلِهْمام سجف الليل المظلم، ولا استطاعت جلابيب سواد الحنادس أن ترد ما شاع في السماوات من تلألأ نور القمر، فسبحانه سبحانه، ما أعظم شأنه، وأبهر برهانه.

فصل

روى في الكافي، بإسناده عن الأصبغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**إن للشمس ثلاثمائة وستين برجاً، كلّ برج منها مثل جزيرة من جزائر العرب، فتنزل كلّ يوم على برج منها، فإذا غابت انتهت إلى حد بطنان العرش، فلم تزل ساجدة إلى الغد ثمّ ترد إلى موضع مطلعها ومعها ملكان يهتفان معها، وإن وجهها لأهل السماء، وقفاها لأهل الأرض، ولو كان وجهها لأهل الأرض لاحترقت الأرض ومن عليها من شدة حرّها، ومعنى سجودها ما قال تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾**[1]»[2].

أقول: وسنذكر في هذا الكتاب تفصيل معنى السجود لجميع الموجودات مشروحاً إن شاء الله.



(١) سورة الحج، الآية ١٨.

(٢) الكافي: ٨: ١٥٧، ح١٤٨.

في مقادير الأجرام والأبعاد

- ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(١).

□□

تمهيد:

لاستعلام مقادير الأجرام والأبعاد، بالفراسخ والذرعان، طرق ومسالك، وقد تصدّى له جماعة من المتقدمين، وطائفة من المتأخرين، فحصّلوها وضبطوها بالقوانين المضبوطة الحسابية، والبراهين القاطعة الهندسية، مع دقة نظرهم، وفرط إمعانهم، وعلوّ منزلتهم، ومع ذلك لم يهتدوا إلاّ إلى أمور تقريبية، وأحكام تخمينية، يلوح منها على الإجمال جلال مبدعها، وفاطرها؛ وذلك لرفعة شأن الأجرام العظام السماوية، وعلوّ مكانها، وعجز نوع البشر، وضعف بنيتهم بالإضافة إليها، ومن رام أمثال هذه الأمور على ما عليه الحقيقة، فقد طمع في غير مطمع، وتكلف ما لا يعنيه، وهل هو في ذلك إلاّ ﴿كَبَٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ﴾(٢)، بل المرجع في الكلّ إلى الاعتراف بالعجز والقصور، وكلمة علمها إلى مبدعها الخبير.

ونحن نشير إلى طرف من تلك الطرق إشارة إجمالية على وجه كلي، لكي تعرف جملة كيفية السبيل الممكن إلى ذلك، ثمّ نذكر ما وجدوه وحصّلوه في كلّ فرد فرد على سبيل الحكاية، من دون حسابات جزئية، لخصوص الأفراد؛ لئلاّ نخرج عن الغرض من وضع الكتاب، وسياقته، فإنّ كمال النفس في معرفة الأصول والكليات، دون تفريع الجزئيات، وهكذا دأبنا، وعليه عملنا في هذه السياقة، ولله الحمد.

وصل

إذا سار سائر على خطّ نصف النهار على أرض مستوية، لازماً في مسيره للخطّ بأن ينصب علائم يكون النظر من كلّ إلى ثانيها، بحيث تستر ثالثها بقدر ما يزيد جزء واحد في عرض البلد، أو ينقص، فالقدر الّذي قطعه يكون حصّة درجة واحدة من الدائرة العظيمة الّتي تقع على

---

(١) سورة غافر، الآية: ٥٧.　(٢) سورة الرعد، الآية: ١٤.

الأرض؛ وذلك لموازاة الدوائر العظام الأرضية للعظام الفلكية، فإذا قدر ذلك بالفراسخ وضرب عددها في ثلاثمائة وستين حصل مقدار محيط الدائرة العظمى من الأرض.

وقد تبيّن في مساحة الدوائر والأكوان محيط كلّ دائرة ثلاثة أمثال قطرها، وسبع قطرها، بالتقريب، فإذا قسّمت فراسخ المحيط على ثلاثة وسبع حصل مقدار قطرها، فنصفه نصف القطر، وهو المقدار الّذي تقدر به الأبعاد، كما أن جرم الأرض يقدر به الأجرام.

وقد تبيّن أن السطح الّذي يحيط به قطر الكرة في محيط أعظم دائرة تقع فيها مساوٍ للسطح المحيط بالكرة، فعلى ذلك التقدير إذا ضرب القطر في محيط الدائرة العظمى حصل تكسير كرة الأرض، ومن طريق آخر يؤخذ ذلك من كسوف الشمس، فينظر كم ما بين مدينة ومدينة من الفراسخ، وكم بينهما من ساعة، فتقسم الفراسخ على أجزاء الساعة، فيعرف به المحيط، وبالمحيط القطر، والتكسير على القياس المذكور.

فصل

إذا أخذ مقدار ارتفاع كوكب، له اختلاف منظر، كالقمر، بأن فرضت عظيمة تمرّ بمركزه وقطبي الأفق، واستعلم مقدار القوس الّتي منها بين الأفق والكوكب بأجزاء تلك الدائرة بآلات وضعت لذلك، كالاسطرلاب وغيره، وهو ارتفاعه المرئي، ثمّ استعلم ارتفاعه الحقيقي لذلك الوقت في تلك البقعة بتلك الأجزاء، بالحساب، وأخذ التفاوت، حصل - لا محالة - مثلّث إحدى زواياه اختلاف المنظر، وهي الّتي عندها موضع القمر، والثانية تمام الارتفاع الحقيقي، وهي الّتي عندها مركز الأرض، والثالثة هي الّتي عندها موضع الناظر.

والأوليان معلومتان: لمعلومية وتريهما، فإذا فرض الضلع الّذي هو نصف قطر الأرض واحداً صارت زاويتان، وضع معلومة، وأمكن حينئذٍ معرفة الزاوية الباقية، ومقدار الضلعين الباقيين، أي الخارجين من مركز العالم، وموضع الناظر إلى مركز الكوكب؛ لما ثبت في الهندسة أنه إذا كانت مقادير زاويتين وضلع من مثلّث مستقيم الأضلاع معلومة، كانت مقادير أضلاعه الباقية وزواياه معلومة.

وبيانه هاهنا: أن زوايا كلّ مثلث تساوي قائمتين، ومقدار القائمتين على المركز نصف المحيط؛ لأنّ مجموعة موزّع على أربع قوائم، فإذا جمع قوسا الزاويتين المعلومتين كان الباقي إلى نصف الدور مقدار الزاوية الباقية، ونسب أضلاع المثلث بعضها إلى بعض كنسب جيوب الزوايا الّتي موترها تلك الأضلاع على التناظر، أي جيوب قسيها، فهذه أربعة متناسبة، جهل منها واحد، فيمكن استعلامه على القاعدة، الّتي بها يستخرج ذلك.

وبُعدالكواكب عن مركز العالم بأجزاء دائرة مائلة، الّتي يدور عليها ستّون جزءً؛ إذ هو نصف قطر تلك الدائرة المقسومة بثلاثمائة وستين.

وإذا عرف مقدار واحد بتقديرين أمكن أن يحوّل كلّ ما يقدر بواحد من ذينك التقدير إلى التقدير الآخر؛ لكون الجميع على نسبتهما، فبهذا يعرف بُعد القمر عن الأرض.

فصل

إذا رصد خسوفان جزئيان للقمر مختلفان في القدر؛ لاختلاف العرض، ويكون ازدياد الانخساف - لا محالة - بحسب انتقاص العرض، فإذا أخذ الفضل بين العرضين بالحساب، عرف مقدار التفاوت بين القدرين، والقدران معلومان بالإضافة إلى تمام الجرم، بإحدى النسب الكسرية، فبذلك يعرف قدر بقية الجرم.

وبمثل هذا يعرف قطر دائرة الظلّ، مع وجدان حفظ النسبة في الخسوفات المتعدّدة في الأبعاد المختلفة؛ وذلك لأنّ دائرة الظلّ تابعة لصفحة القمر في القرب والبُعد، فيعرض لكلّ منهما بحسب اختلاف الأبعاد، مثل ما يعرض للآخر من الصغر والكبر، فتبقى تلك النسبة بحالها، وبمعرفة بُعد القمر الأبعد، وقطره قطر دائرة الظل، يتوصل إلى معرفة مقدار بُعدالشمس الأوسط، وبُعد رأس مخروط ظل الأرض عن مركز العالم، ومقدار قطر القمر بما به نصف قطر الأرض واحد.

وبعضهم لما وجد بآلة الرصد قطر الشمس في أكثر الأحوال مساوياً في النظر لقطر القمر في البُعد الأبعد، حكم بأن قطرها في بُعدها الأوسط مساوٍ بحسب الحسّ لقطره في البُعد الأبعد، فلم يثبت لجرمها في أبعادها تفاوتاً يعتدّ به.

وآخرون لما وجدوا كسوفات بقي فيها من الشمس حلقة نورانية، وكسوفات تامة، ماكثة زماناً صالحاً، أثبتوا لجرمها التفاوت الحسّي، بحسب أبعادها.

فصل

ثبت في علم المناظر أن كلّ جرمين متساويين في الرؤية، ومختلفين في البُعد، يكون نسبة أقربهما إلى أبعدهما في مقدار قطر الجرم، كنسبة بعد الأقرب إلى بُعد الأبعد، ولذلك تكون نسبة نصف قطر القمر إلى نصف قطر الشمس كنسبة بُعد القمر عن الأرض إلى بُعد الشمس عنها، فيكون نصف قطر الشمس أيضاً معلوماً، وعلى أنّ نصف قطر الأرض واحد.

وقد تبيّن في الهندسة أن نسبة الكرة إلى الكرة تكون كنسبة مكعّب القطر إلى مكعّب القطر، فإذا ضربت هذه المقادير في أنفسها مرّتين فتصير مكعّبة، علم نسبة جرم الشمس إلى جرم الأرض.

وصل

ويعرف من بُعد الشمس الأوسط بُعداها الآخران، فإنّ تباعدها عنه فيهما بقدر ما بين

مركزيها، ولما لم يكن بين أفلاك الكواكب خلاء، ولا جرم معلوم، غير أفلاكها، جعل البُعد الأبعد لكلّ كوكب البُعد الأقرب للكوكب الّذي فوقه، لتكون الأبعاد المأخوذة هي الّتي لا يمكن أن تكون أقل منها، فيكون البُعد الأقرب للشمس البُعد الأبعد للزهرة، وبتفاوت ما بين مركزيه يعرف بعداه الآخران.

وعلى هذا القياس أبعاد عطارد، مع أن بُعده الأقرب بهذا الحساب موافق لبعد القمر الأبعد بالحساب الأوّل، ولما وجد بين فلكي النيّرين بُعد، حكم بأن فلكي السفليين بينهما؛ إذ لا وجه لتعطيل البُعد بين الأفلاك.

وبمثل هذا من أخذ تفاوت ما بين المركزين بالحساب تعرف أبعاد الكواكب الآخر.

وأمّا أجرامها فتؤخذ أقطارها الحسّية في أبعادها الأواسط بالرصد، وتنسب إلى قطر الشمس في بعدها الأوسط، ونسبة البُعد إلى البُعد كنسبة القطر إلى القطر، على القياس السابق، وبتكعيب القطر يعرف مقدار الجرم، كما مرّ، ولم يلتفتوا في معرفة في معرفة الأبعاد إلى أنساب أقطار الكواكب، ولا إلى ما ليس له قدر معلوم عندنا، كثخن جوزهر القمر، إلى غير ذلك من المساهلات؛ لخروج معرفة ذلك عن وسعهم، وكون التدقيق في مثله تطويلاًمن غير طائل؛ ولهذا صار أكثر هذه الأحكام تقريبية.

ولنتكلم الآن في تفاصيل المقادير، على ما وجدوه بالفراسخ، على أن كلّ فرسخ ثلاثة أميال، كلّ ميل أربعة آلاف ذراع، كلّ ذراع أربعة وعشرون إصبعاً، كلّ إصبع مقدار ستّ شعيرات، كلّ شعيرة قدر ستّ شعرات من عرف الفرس، فاسمع.

فصل

نصف قطر الأرض ألف ومائتان وثلاثة وسبعون فرسخاً، بالتقريب، وقس عليه دورها، وتكسيرها، والمعمور منها.

ونصف قطر عالم الكون والفساد - أعني من مركز الأرض إلى مقعّر فلك القمر - إثنان وأربعون ألفاً وسبعمائة وتسع فراسخ.

ونصف قطر تدوير القمر بخمسة أمثال نصف قطر الأرض، وسدس مثله.

وأبعد بُعد القمر عن مركز العالم، وهو عند كونه في الذروة والتدوير في الأوج، أربعة وستّون مثلاً لنصف قطر الأرض، وسدس مثله، وأقرب بُعده، وهو كونه في حضيض التدوير، والتدوير في الحضيض، ثلاثة وثلاثون مثلاً ونصف مثل تقريباً، ولوسط بُعده الكائن بين هذين هونصف مجموعهما والأرض تسعة وثلاثون مثلاً وربع مثل القمر.

ونصف قطر تدوير عطارد اثنان وعشرون جزءً ونصف جزء، على أن يكون نصف قطر الحامل ستين جزءً، وبُعده الأبعد مائة وأربعة وسبعون مثلاً لنصف قطر الأرض، وهو البُعد

الأقرب للزهرة، كما أن البُعد الأبعد للقمر هو البُعد الأقرب لعطارد، وبُعد عطارد الأوسط الكائن بين بُعديه هو نصف مجموعهما، وأبعد بُعد الزهرة ألف ومائة وستون مثلاً له، وهو البُعد الأقرب للشمس، وبُعدها الأبعد ألف ومائتان وستون مثلاً له بالتقريب. والأوسط يعرف بالقياس.

وبُعد رأس مخروط الظل مائتان وثمانية وستون مثلاً له.

وجرم الأرض مثل جرم عطارد اثنين وعشرين ألف مرّة، ومثل جرم الزهرة ستة وثلاثين مرة بالتقريب، وجرم الشمس مساوٍ لمائة وستة وستين مثلاً، وربع وثمن مثل جرم الأرض، ونصف قطر التدوير للزهرة ثلاثة وأربعون جزءً وسدس جزء، وللمرّيخ تسعة وثلاثون جزءً ونصف جزء، وللمشتري أحد عشر جزءً ونصف جزء، ولزحل ستة أجزاء ونصف جزء. كلّ ذلك بحسب ما يكون نصف قطر الحامل ستّين جزءً.

وبُعد المرّيخ الأبعد ثمانية آلاف وثمانية وعشرون مثلاً لنصف قطر الأرض، وبُعده الأقرب هو الأبعد للشمس، والأوسط نصف مجموعهما، وجرم المرّيخ مثل جرم الأرض مرة ونصف مرة تقريباً.

وثخن فلك المرّيخ سبعة آلاف وخمسمائة وستون مثلاً لنصف قطر الأرض.

وقطر كرة الشمس ألفان وخمسمائة وعشرون مثلاً له، فثخن فلك المرّيخ ثلاثة أمثال غلظ فلك الشمس، مع ما فيه من الأفلاك والعناصر.

وممّا يستغرب في هذا المقام كون المرّيخ في مقابلته للشمس على بُعد ستة بروج أقرب إليها منه في الاحتراق مجتمعاً معها في دقيقة واحدة؛ وذلك لعظم تدويره، وغلظ فلكه.

والبُعد الأبعد للمشتري أربعة عشر ألفاًومائتان وتسعة وخمسون مثلاً لنصف قطر الأرض، وبُعده الأقرب هو الأبعد للمريخ، والأوسط بالقياس، وجرم المشتري مثل جرم الأرض اثنين وثمانين مرة وربع بالتقريب.

وبُعد الأبعد لزحل تسعة عشر ألفاً وتسعمائة وثلاثة وستون مثلاً لنصف قطر الأرض، وبُعده الأقرب هو الأبعد للمشتري، والأوسط بالقياس، وجرم زحل مثل الأرض سبعاً وسبعين مرة بالتقريب.

وأكبر الثوابت ثمانية وتسعون مثلاً وسدس مثل الأرض، وأصغرها عشرة أمثالها وثلث مثلها، فأعظم هذه الأجرام الشمس، ثمّ كواكب القدر الأوّل من الثوابت، ثمّ المشتري، ثمّ زحل، ثمّ باقي الكواكب الثابتة، ثمّ المرّيخ، ثمّ الأرض، ثمّ الزهرة، ثمّ القمر، ثمّ عطارد.

ومنتهى الأبعاد المعلومة المقادير وهو بُعد الثوابت عن مركز الأرض خمسة وعشرون ألف ألف، وأربعمائة واثنا عشر ألف، وثمانمائة وتسعة وتسعون فرسخاً.

وأمّا بُعد محدّب الفلك الأعظم فلا يعلم إلاّ الله سبحانه، فسبحان بديع السماوات والأرض، ما أعظم ما نرى من خلقك، وما أصغر عظيمه في جنب قدرتك، وما أهول ما نرى من ملكوتك، وما أحقر ذلك فيما غاب عنّا من سلطانك، وما أسبغ نعمك في الدنيا، وما أصغرها في نعم الآخرة.



في لمّية حركات الأفلاك

- ﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾(١).

□□

فصل

قد دريت أن للأفلاك نفوساً ناطقة، ذوات إدراكات كلية، وأن لها في حركاتها مراداً عقلياً، لا حسّياً، فالآن نفتّش عن ذلك، أهو أمر حاصل ممكن، أو غير ممكن؟.

فنقول: لا جائز أن تكون أغراضها بالحركة أمراً حاصلاً، وإلاّ فما طلبته؛ لاستحالة تحصيل الحاصل، ولا أمراً جزئياً دفعياً، وإلاّ فوقفت إن نالت، أو يئست، إن كان ممّا لا ينال، ولا أمراً مظنوناً، كطلب مدح، أو ثناء، أو صيت؛ لأنّ المظنون غير دائم، ولوجوب حركاتها بإيجاب محرّكها، واستيجابها لغاياتها، ولا اهتماماً بالعالم السفلي من الأجسام العنصرية لإيصال نفع إليها، أو شفيقة عليها، وإن حصل ذلك على سبيل التبعية رشحاً للخيرات؛ لما دريت أن المقصود يجب أن يكون أشرف من القاصد، ولا يكون لقاصد غرض صحيح في ما دونه، وما هو أخسّ منه إلاّ على وجه الغلط والخطأ، والأجسام العنصرية حقيرة بالنسبة إلى الأفلاك؛ لأنها كائنة فاسدة، مستحيلة.

ودريت أن جملة الأرض - بما فيها - جزء يسير من جرم الشمس الّتي لا نسبة لجرمها إلى فلكها، فكيف إلى الفلك الأقصى، وكلّ ما على الأرض ما دام على الأرض فهو خسيس ناقص.

أولا ترى أن الإنسان الّذي هو أشرف ما في الأرض أكثره ناقص النفس، فضلاً عن البدن، وكامل النفس لا ينال قطّ تمام الكمال، ولو نال فإنما يناله من حيث اتّصال نفسه بالعالم الأعلى، والموضع الشامخ العقلي، والجواهر السماوية، قد علمت أنها كاملة تامة، إلاّ ما رجع إلى أخسّ أعراضها، وهو الوضع، فلا يقصد الأشرف الأخس لأجل الأخسّ في نفسه، على أن حصول الأوضاع - أيضاً - ليس من كمالات أنفسها، بل أجرامها، وهي كتوابع

(١) سورة الرعد، الآية: ٢.

ورشحات حاصلة من غايات نفسانية، من باب الكمالات اللائقة بها؛ وذلك لأنّ الحركة دائماً إنّما تكون لأجل شيء آخر وسيلة إليه، ولا تكون هي بما هي حركة منظوراً إليها بالقصد الأوّل، وهذا ظاهر، ولا ريب لأحد في أن العاقل لا يتردّد في بيته لمجرّد إخراج الأوضاع من القوّة إلى الفعل.

ثم ما من ناقص إلاّ وفوقه مراتب من الكمال، وبينه وبين المطلوب الكامل من كلّ الوجوه درجات جوهرية لا تعدّ ولا تحصى، فإذا كان له جوهر إدراكيّ متصوّر لما فوقه كيف أقصر نظره وحصر مطلوبه في اكتساب أخس الأمور وأدونها؟.

فليس غرضها - إذن - إلاّ تحصيل ما هو فوقها من المراتب العقلية، سيّما وقد تبين أن كلّ سافل فله عشق إلى العالي، وفي جبلّته شوق إلى تحصيل ما هو أعلى وأشرف منه.

فكمال النفس إنّما يتحقّق بصيرورتها جوهراً عقلياً بالفعل، أو أعلى منه، فيجب أن تكون تصوّراتها تصوّر أمر شريف من باب الجواهر العقلية، أو ما هو أعلى منها، وصورة الجوهر جوهر أيضاً.

فالحاصل لنفوس السماوات في كلّ حين أمر صوري جوهري، إمّا إفاضات متتالية متواردة عليها، ممّا هو فوقها، أوتجلّيات وانكشافات لها منه، بها تقع رجوعات واتّصالات لهذه النفوس بما فوقها.

وبالجملة: يجب أن يكون ذلك المطلوب ممّا يمكن أن ينال شيء منه في كلّ حين، نيلاً تدريجياً، حتّى تدوم الحركة الموصلة إلى المطلوب التدريجي، نيلاً تدريجياً، فيكون تصوّر الجمال سبب العشق، والعشق سبب الطلب، أي الإرادة، والطلب سبب الحركة، والحركة سبب حصول المطلوب.

ويجب أن يكون أمراً صورياً جوهرياً؛ إذ العرض مطلقا لا يكون كمالاً لجوهر موجود بالفعل؛ إذ كمال الشيء وتمامه أشرف وجوداً، وأوكد حقيقة منه، وكلّ عرض وجوده أضعف وأخسّ من كلّ جوهر.

فالعقول الّتي هي فواعل الجواهر السماوية ومبادئها، ينبغي أن تكون هي المعشوقات، وغاية الحركات لنفوس السماوات؛ لأنّ التفات كلّ شيء في استكماله وطلبه الخير إلى ما هو علّته ومفيض وجوده، فيكون التفات كلّ واحدة من النفوس السماوية إلى حقيقتها العقلية الّتي هي علّتها، وربّ نوعها؛ إذ يستحيل أن يكون معشوق الكلّ في حركتها واحداً، كما أن العلّة القريبة للكل ليست واحدة من جميع الجهات، وإن كان مبدع الجميع ومعشوق الكلّ ذاتاً أحدية حقه بسبب كثرة الجهات العقلية والنفسية الّتي هي بالحقيقة الحجب النورية، الّتي لو كشفت لأحرقت شدّة ضياء سبحات وجهه، وقوّة نور جلاله، كلّ ما انتهى إليه بصره.

فالمطلوب في الجميع على الوجه الأشمل الأعم ذات واحدة إلهية، ولهذا اشتركت في

مطلق الحركة الدورية، والطلب المطلق الكمالي هو الّذي أدار رحاها ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾[١].

ولكلّ واحدة معشوق عقلي متوسّط يخصّها، ومحرّك نفسي مباشر يحرّكها، ولهذا اختلفت الحركات والجهات، فتكثّرت العقول حسب تكثّر الأجرام الحسّية، وتحرّك الكرات، فتكون النفوس هي الملائكة العملية المحرّكة بطريق المزاولة والفعل، كتحريك الروح للبدن.

وتلك العقول هي الملائكة العملية المحرّكة بطريق العشق والشوق، كتحريك المعلّم للمتعلّم من غير التفات وتغيّر؛ لبراءتها عن علائق المواد، ومباشرة الأجسام، وقربها في الصفات من ربّ الأرباب، جلّ جلاله، فللأفلاك في كلّ شوق آخر، وحركة أخرى، فيكون لها في كلّ آن من الآنات وصول إلى المفارق المحض، ورجوع إلى العالم الأعلى، وكذلك يفيض من ذلك العالم المفارق في كلّ آن على موادّها صورة جوهرية أخرى.

فهكذا تتالي الإشراقات، وتوالي الاتّصالات، وتنازل الإفاضات، وتصاعد الكلمات الطيبات، لا يزال على الاتصال، ففي كلّ آن لها بعث وخلق جديد، ولها في جميع الدهر حدوث واحد من الله، وحشر واحد إليه، وحدة جمعية، كما قال سبحانه: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[٢]، وقال: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[٣].

هكذا حقّق هذا البحث أستاذنا - أدام الله بركاته[٤] - وتمام الكلام فيه يأتي في مباحث حدوث العالم، إن شاء الله.

ولنتكلم الآن في كيفية صدور جزئيات الحركات لتحصيل الكمالات على ما استفدناه منه - سلّمه الله - فاستمع:

فصل

لما ثبت أن النفوس الفلكية تشتاق إلى كمالات المبادى العقلية، وتلك الكمالات ممكنة الحصول لها؛ لكونها ناطقة، ذوات إدراكات كلية، وقد تبيّن أن صور الكائنات على ترتيبها الّذي هي عليه ثابتة في المبادىء العقلية، وأنها محيطة بكلّ الموجودات على وجه كلي، منزّه عن الزمان.

فإذا اشتاقت النفوس إلى كمالاتها سرت علاقتها الشوقية بتوسّط التصورات الجزئية إلى نفوسها الحيوانية الّتي هي بمنزلة الخيال فينا، فانبعث شوق وهمي تابع لإدراك خيالي، فحرّك جرمها، فحدث وضع تستعد به النفس لاستفاضة كمال ما من الكمالات العقلية، فإذا أفاض

---

(١) سورة هود، الآية: ٤١.
(٢) سورة لقمان، الآية: ٢٨.
(٣) سورة هود، الآية: ١٢٣.
(٤) انظر: المبدأ والمعاد: ١٨٠ و ١٨١.

عليها كمال، وأشرقت عليها هيئة نورية، حاكت متخيّلتها بصورة جزئية، فانبعث شوق آخر جزئي، فتحرّك حركة أخرى إلى ما لا يتناهى.

وكلما تشخصت الصورة الكلية الفائضة على النفس الناطقة في متخيّلة نفسها الحيوانية أدركتها، فإذا أدركتها أدركت - لا محالة - ما يلزمها من الحوادث أيضاً، وشأن النفس أن يكون توجّهها إلى بعض العلويات، واستحضارها إيّاها، واشتغالها بها، يوجب ذهولها عن البعض الآخر، فكلّ صورة لاحقة تذهلها عن الصورة السابقة، وما يلزمها، فلا يلزم أن تكون صور الكائنات الغير المتناهية حاصلة في النفوس السماوية دفعة.

فصل

الحق أن نسب مقادير حركات الأفلاك بعضها إلى بعض - باعتبار أزمنة عوادتها - نسب عددية، كما يؤيده الرصد، لا صمية، كما ظنّ.

وعلى هذا فتكرر الأوضاع بعد مرور مبلغ من الآلاف الكثيرة، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلرَّجۡعِ﴾(١)، فيكون بعد كلّ دورة من الأدوار كأنه قيامة عظمى، وهي بعد انقضاء يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، وذلك بعد سبع قيامات وُسطوية، كلّ منها في انقضاء سبعة آلاف سنة، مدّة أدوار الكواكب السبعة بالاختصاص واشتراك، فإنّ نفوس الأفلاك خزائن الله الجسمانية، وعقولها خزائنة الروحانية الّتي لا تنفد، ولا تبيد، أزلاً وأبداً، وهي واصلة إلى الأرض على التدريج، شيئاً فشيئاً، يعني أنها إنما تصل إلى العالم العنصري بواسطة التغيّرات الفلكية، وتبدّل أوضاعها واستحالاتها على ما سيأتي بيانه عن قريب. ولمّا استحال الجمع بين الأحوال المتجددة والتشكّلات المتفاوتة، قال الله تعالى: ﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾(٢)، وقال: ﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ﴾(٣).

ولا يلزم تكرر الحوادث في العالم بتكرر الصور الجزئية عند تكرر الأوضاع المعينة على هذا التقدير، كما توهّمه من ظنّ صمية تلك النسب؛ هرباً من ذلك، وأخذاً بما هو أدل على القدرة؛ وذلك لأنّ كلّ وضع يقارنه من الأوضاع السفلية والعلوية، واستعدادات المواد، والصور السابقة، والأحوال اللاحقة ما ليس قبله ذلك، واعتبر بإلقاء حبّات متساوية في الماء متعاقبة حيث لم يلزم حركة الماء وتشكيله في النوبة الثانية كحركته وتشكيله في النوبة الأولى، مع تساوي الأسباب؛ لامتزاج أثر السابق باللاحق، فإذن يجوز أن تقبل القوّة المتخيّلة الفلكية بسبب ذلك الوضع المماثل للوضع السابق صورة جزئية غير الصورة الأولى الحاصلة في ذلك الوضع، فافهم.

---

(١) سورة الطارق، الآية: ١١.
(٢) سورة الرعد، الآية: ٣٩.
(٣) سورة الحجر، الآية: ٢١.

فصل

وممّا يشير إلى تجدد السماويات وترقّياتها في أطوارها وأدوارها لحظة فلحظة إلى أن تفنى في ذات الله سبحانه، وتقوم قيامتها، ويلوّح إلى أن حقائقها عند الله غير الّتي نراها بأبصارنا.

منها على سبيل الرمز: ما رواه الشيخ الصدوق محمّد بن علي بن بابويه القمي رحمه الله، في كتاب التوحيد، بإسناده عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، قال: «كنت آخذاً بيد النبي صلى الله عليه وآله ونحن نتماشى جميعاً، فما زلنا ننظر إلى الشمس حتّى غابت، فقلت: يا رسول الله، أين تغيب؟ قال: في السماء، ثمّ ترفع من سماء إلى سماء، حتّى ترفع إلى السماء السابعة العليا، حتّى تكون تحت العرش، فتخرّ ساجدة، فتسجد معها الملائكة الموكّلون بها، ثمّ تقول: يا ربّ من أين تأمرني أن أطلع؟ أمن مغربي، أم من مطلعي؟ فذلك قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾[1]، يعني بذلك صنع الرب العزيز في ملكه [العليم][2] بخلقه، قال: فيأتيها جبرائيل بحلّة ضوء من نور العرش على مقادير ساعات النهار في طوله في الصيف، أو قصره في الشتاء، أو ما بين ذلك في الخريف والربيع، قال: فتلبس تلك الحلّة كما يلبس أحدكم ثيابه، ثمّ ينطلق بها في جوّ السماء حتّى تطلع من مطلعها.

قال النبي صلى الله عليه وآله: فكأنّي بها قد حبست مقدار ثلاث ليال، ثمّ لا تكسى ضوء، وتؤمر أن تطلع من مغربها، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ۝﴾[3]، والقمر كذلك من مطلعه ومجراه في أفق السماء، ومغربه، وارتفاعه إلى السماء السابعة، ويسجد تحت العرش، ثمّ يأتيه جبرائيل بالحلّة من نور الكرسي، فذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾[4] [5]».



---

(١) سورة يس، الآية: ٣٨.
(٢) ما بين المعقوفتين أثبتناه من المصدر.
(٣) سورة التكوير، الآيتان: ١ و ٢.
(٤) سورة يونس، الآية: ٥.
(٥) كتاب التوحيد: ٢٨٠، ح٧.

في خلق المركّبات

- ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾(١).

□□

فصل

إن الله سبحانه سخّر السماوات والنجوم ونفوسها الناطقة المدبّرة لها، والملائكة الموكّلين بها بأمره، فجعلها في حركاتها المتفنّنة، وأوضاعها المختلفة، وعباداتها المتنوعة، ذوات أفعال وتأثيرات في الأرضين، والأجرام السفلية، تأثيراً على سبيل الرشح، كما أشرنا إليه، وجعل تلك الأجرام السفلية ذوات تأثّر وانفعال منها تشبه الرشح، كما أشرنا إليه، وجعل تلك الأجرام السفلية ذوات تأثّر وانفعال منها تشبه تأثّر النسوان من الذكران من وجه، لا بمعنى أن السماويات توجد شيئاً من الأرضيات، أو تفيض عليها صورة، هيهات ما للجسم المظلم المبيت وللجسماني المفتقر إليه والإنارة، والإحياء، والخلق، والإبداء ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾(٢)، بل بمعنى أنها تعدّ القوابل الأرضية والمواد السفلية لفيضان الصور، والأعراض عليها، من واهبها الّذي هو الله سبحانه بتوسّط ملائكته العقلية، فإنّ الله سبحانه جعل لكلّ شيء من خلقه سبباً، ولسببه سبباً، إلى أن ينتهي إليه تعالى، وهو مسبب الأسباب كلّها، جملتها وتفصيلها، فالأسباب مترتبة متوجّهة نحو المسببات بإذنه تعالى، وهو الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى.

فشرب السموم - مثلاً - سبب للهلاك بإذنه تعالى، كما أن شرب الدواء سبب للشفاء بأذنه، وكذلك الأسباب الكلية الأصلية الثابتة المستقرة الّتي لا تزول، ولا تحول، كالأرض والسماوات والنجوم بحركاتها المتناسبة الّتي لا تتغيّر ولا تنفد إلى أن يبلغ الكتاب أجله، وتوجّهها إلى المسبّبات الحادثة منها لحظة فلحظة.

ألا ترى إلى الشمس كيف تؤثر بمحاذاتها الموضع من الأرض في إضاءة ذلك الموضع، ثمّ بتوسّط الضوء في سخونتها، ثمّ بتوسط السخونة في خلخلة الجسم المتسخّن، أو إصعاده، ثمّ

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٣.
(٢) سورة ص، الآية: ٢٧.

بسبب التخلخل أو الصعود في إخراجه من موضعه الطبيعي، ثمّ بسبب الخروج من موضعه في امتزاجه بغيره، ثمّ بسبب الامتزاج في فيضان صورة عليه غير صورته الأولى.

فانظر في إعدادها ذلك الجسم لقبول تلك الهيئات والصور من الله سبحانه، ثمّ انظر كيف تؤثر باختلاف حركاتها الذاتية والعرضية المقتضي لحدوث الفصول الأربعة من الربيع والصيف والخريف والشتاء، في اختلاف أحوال المركّبات، من المعادن، والنباتات، والحيوانات، واختلاف صورها، وأعراضها، ونفوسها، في حياتها وموتها، وحرارتها وبرودتها، ورطوبتها ويبوستها، ونضارتها وجمودها إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

قال النبي ﷺ: **«اغتنموا بردالربيع فإنه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم، واجتنبوا برد الخريف، فإنه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم»**[١].

وإلى القمر كيف يؤثر في نضج الفواكه، ومدّ المياه وجزرها، وازدياد الرسل في الضروع، ونشوء الحرث والنسل، والزروع ونقصانها وذبولها، بحسب امتلائه وانجلائه، وإشراقه وانمحاقه، وغير ذلك، وكلّ ذلك مقدر بقدر معلوم؛ لأنها منوطة بحركات الشمس والقمر ﴿ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٍ﴾[٢]، أي حركاتها بحساب معلوم ﴿كُلٌّ يَجۡرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[٣].

وإلى غيرهما من الكواكب، كيف تؤثر في السفليات بحسب أحوالها المختلفة، كما فصّلت في علم النجوم تفصيلاً، حار فيه أصحابه حيرة لا محيص لهم عنها.

ثم ألم تنظر إلى الهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس الّتي تصدر عنها الأفعال في موادّها، ومواد غيرها، وتصير محرّكة للأجسام، مازجة بعضها ببعض، كما يشاهد من القوى الغاذية والنامية، كيف تنبعث من السماويات، فلها - لا محالة - تأثير في نفوسنا، ونفوس سائر السفليات، وإنما لم تؤثّر نفوسنا فيها، لأنها ضعيفة القوى بسبب كونها منشعبة متفرقة، فيضعف تأثيرها، ويصد بعضها بعضاً عن فعلها بالتمام، كما تشغل القوّة الحسية الخيالية عن فعلها بالتمام، وإذا لم تشغلها قوي فعلها، كما في النائم، وإن لم يتم بعد لضعفها، وقوى الكواكب غير منشعبة، بل كأنها قوّة واحدة.

فالقوّة الباصرة فيها هي القوّة السامعة، وهي القوّة المصوّرة، فكأنها متوفّرة على قوّة واحدة، فيقوى تأثيرها، ولا يصد بعضها بعضاً، في صحّ صدور الفعل عنها بالتمام، فلهذا تؤثّر فينا، ولانؤثر فيها.

---

(١) بحار الأنوار: ٥٩: ٢٧١.

(٢) سورة الرحمن، الآية: ٥.

(٣) سورة الرعد، الآية: ٢.

وصل

روى في الكافي بإسناده عن الإمام الصادق عليه السلام ، أنه سئل عن النجوم: أحقّ هي؟ فقال: نعم[١].

وإنه سئل أيضاً عن النجوم، فقال: ما يعلمها إلاّ أهل بيت من العرب، وأهل بيت بالهند[٢].

وقال في حديث آخر ساقه في ذلك: إنه أصل الحساب حقّ، لكن لا يعلم بذلك إلاّ من علم مواليد خلق كلهم[٣].

وقال له عبد الرحمن بن سيابة: جعلت فداك، الناس يقولون: إن النجوم لا يحلّ النظر فيها، وهي تعجبني، فإن كانت تضرّ بديني فلا حاجة لي في شيء يضرّ بديني، وإن كانت لا تضرّ بديني فوالله إني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها، فقال: ليس كما يقولون، لا تضرّ بدينك، ثمّ قال: إنكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك، وقليله لا ينتفع به، تحسبون على طالع القمر، ثمّ قال: أتدري كم بين المشتري والزهرة من دقيقة؟ قلت: لا، والله، قال: أفتدري كم بين الزهرة والقمر من دقيقة؟ قلت: لا، قال: أفتدري كم بين السنبلة والشمس من دقيقة؟ قلت: لا، والله ما سمعته من أحد من المنجمين قطّ، قال: أفتدري كم بين السنبلة وبين اللوح المحفوظ من دقيقة؟ قلت: لا، والله ما سمعته من منجّم قطّ، قال: ما بين كلّ واحد منهما إلى صاحبه ستّون أو تسعون دقيقة، شكّ عبد الرحمن.

ثمّ قال: يا عبد الرحمن، هذا حساب إذا حسبه الرجل ووقع عليه عرف القصبة الّتي وسط الأجمة، وعدد ما عن يمينها، وعدد ما عن يسارها، وعدد ما خلفها، وعدد ما عن أمامها، حتّى لا يخفى عليه من عدد الأجمة واحدة[٤].

وصل

قال بعض العلماء: الأحكام النجومية إمّا أن تكون جزئية، وإما كلية، أمّا الجزئية فأن يحكم - مثلاً - بأن هذا الإنسان يكون من حاله كذا وكذا، وظاهر أنّ مثل هذا الحكم لا سبيل للمنجّم إلى معرفته؛ إذ العلم به إنّما هو من جهة أسبابه.

أما الفاعلية، فأن يعلم أن الدورة المعيّنة، أو الاتصال المعيّن، سبب لملك هذا الرجل

(١) الكافي: ٨: ٣٣٠، ح٥٠٧.
(٢) الكافي: ٨: ٣٣٠، ح٥٠٨، وفيه «من الهند» بدل «بالهند».
(٣) الكافي: ٨: ٣٥١، ذيل الحديث ٥٤٩.
(٤) الكافي: ٨: ١٩٥، ح٢٣٣، مع بعض الاختلافات اليسيرة.

البلد المعيّن - مثلاً - وأنه لا سبب فاعلي لذلك إلاّ هو، والأوّل باطل، لجواز أن يكون السبب غير ذلك الاتصال، أو هو مع غيره.

أقصى ما في الباب أن يقال: إنّما كانت هذه الدورة وهذا الاتصال سبباً لهذا الكائن؛ لأنها كانت سبباً لمثله في الوقت الفلاني.

لكن هذا أيضاً باطل؛ لأنّ كونها سبباً للكائن السابق لا يجب أن يكون لكونها مطلق دورة واتصال، بل لعله أن يكون لخصوصيّة كونها تلك المعيّنة الّتي لا تعود بعينها فيما بعد، وحيئنذٍ لا يمكن الاستدلال بحصولها على كون هذا الكائن؛ لأنّ المؤثرات المختلفة لا يجب تشابه آثارها.

والثاني - أيضاً - باطل؛ لأنّ العقل يجزم بأنه لا اطّلاع له، على أنه لا مقتضى لذلك الكائن من الأسباب الفاعلة إلاّ الاتصال المعيّن، وكيف وقد ثبت أن من الكائنات ما تفتقر إلى أكثر من اتصال واحد، ودورة واحدة، أو أقل.

وأمّا القابلية فأن يعلم أن المادّة قد استعدّت لقبول مثل هذا الكائن، واستجمعت جميع شروط قبوله الزمانية، والمكانية، والسماوية، والأرضية، وظاهر أن الإحاطة بذلك ممّا لا تفي به القوّة البشرية.

وأمّا الصورة والغائية، فأن يعلم ما يقتضيه استعداد مادّة ذلك المعين وقبولها من الصورة، وما يستلزمه من الشكل والمقدار، وأن يعلم ما غاية وجوده، وما أعدته العناية له، وظاهر أن الإحاطة بذلك غير ممكنة للإنسان.

وأمّا أحكامهم الكلية، فكأن يقال: كلما حصلت الدورة الفلانية كان كذا، والمنجّم إنّما يحكم بذلك الحكم عن جزئيات من الدورات تشابهت آثارها، فظنّها متكرّرة، ولذلك يعدلون - إذا حقّق القول عليهم - إلى دعوى التجربة، وقد علمت أن التجربة تعود إلى تكرر مشاهدات يضبطها الحس والعقل، يحصّل منها حكماً كلياً، كحكمه بأنّ كلّ نار محرقة، فإنه لما أمكن العقل استثبات الإحراق بواسطة الحس أمكنه الجزم الكلي بذلك.

فأما التشكّلات الفلكية والاتصالات الكوكبية المقتضية لكون ما يكون، فليس شيء منها يعود بعينه، كما علمت، وإن جاز أن يكون تشكّلات وعودات متقاربة الأحوال، ومتشابهة، إلاّ أنه لا يمكن للإنسان ضبطها، ولا الاطلاع على مقدار ما بينها من المشابهة والتفاوت؛ وذلك أن حساب المنجّم مبنيٌّ على قسمة الزمان بالشهور، والأيام، والساعات، والدرج، والدقائق وأجزائها، وتقسيم الحركة بإزائها ورفعهم بينهما نسبة عددية، وكلّ هذه أمور غير حقيقية، وإنما تؤخذ على سبيل التقريب، أقصى ما في الباب أن التفاوت فيها لا يظهر في المدد المتقاربة، لكنه يشبه أن يظهر في المدد المتباعدة، ومع ظهور التفاوت في الأسباب كيف يمكن دعوى التجربة وحصول العلم الكلي الثابت الّذي لا يتغيّر استمرار أثرها على وتيرة واحدة.

ثم لو سلّمنا أنه لا يظهر تفاوت أصلاً، إلاّ أن العلم يعود مثل الدورة، لا يقتضي بمجرّده العلم بعود مثل اوثر السابق؛ لتوقف العلم بذلك على عود أمثال الأسباب الباقية للأثر السابق، من الاستعداد، وسائر أسبابه العلوية والسفلية، وعلى ضبطها، فإنّ العلم التجرّبي إنّما يحصل بعدحصرها ليعلم عودها وتكرّرها،وكلّ ذلك ممّا لا سبيل للقوّة البشرية إلى ضبطه، فكيف يمكن دعوى التجربة؟[1].

فصل

قد ظهر ممّا ذكر: أن حركات الأفلاك وأوضاعها تحصّل للمواد الاستعدادات، وتجعلها قابلة لفيضان الصور المتعيّنة من واهبها، فيفيض عليها الصور بحسب قابليّاتها، ولمّا كان القابل المطلق الّذي هو المادّة غير متناهي قوّة الانفعال والتأثّر لكونها قوّة كلّ ممكن بالإمكان الاستعدادي، والممكنات الاستعدادية غير متناهية، وكذلك الفاعل المطلق الّذي هوالله سبحانه غير متناهي قوّة الفعل والتأثير؛ لأنّ قدرته غير متناهية، فلا جرم يستمرّ نزول البركات، وينفتح باب الخيرات والإفاضات، ويتعاقب خلق المخلوقات، وتكوين المكوّنات من الله سبحانه أبداً، إلاّ ما شاء الله، ﴿وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحۡظُورًا﴾[2]، ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ﴾[3].

وصل

ولمّا استحال إيجاد الجميع دفعة واحدة؛ لتعصي المادّة عن قبول صورتين منها معاً، فضلاً عن تلك الكثرة، فقدّر الله بلطيف حكمته حركة دورية، وزماناً غير منبتّ إلى أن يبلغ الكتاب أجله، ومادّة مستحيلة من صورة إلى صورة، على التعاقب، ليوفي كلّ صورة ممكنة حقّها من الوجود؛ إذ ليس وجود أحد الضدين أولى من الآخر.

وأيضاً لمّا كانت المادّة مشتركة بينها، فلكل منها حقّ عند الآخر، ينبغي أن يصير إلى صاحبه، فالعدل أن يؤخذ من هذا من مادّته فيعطى لذاك، ومن ذلك مادّته فيعطى لهذا، وتتعاقب المادّة بينها، فلأجل الحاجة إلى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً بورود الأمثال، بل لا بدّ أن يصير شيئاً آخر يوماً ما، وأمّا بقاؤها بعينه فليس بممكن لذاته لحظتين؛ لما دريت من أن الطبيعة أمر سيّال متجدد الذات، متبدّد الحقيقة، هذا في أشخاص الكائنات.

---

(١) شرح نهج البلاغة، لابن ميثم البحراني: ٢: ٢١٧ - ٢١٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٠.

(٣) سورة إبراهيم، الآية: ٣٤: وسورة النحل، الآية: ١٨.

وأمّا الأنواع فلا يجوز أن توجد عقيب الحركات والاستعدادات، ولا أن تكون غير متناهية؛ وذلك لأنّ لها حقائق عقلية في علم الله سبحانه، فهي هناك موجودة على سبيل الاجتماع، أزلاً وأبداً، وهي مترتبة في الصدور، فيجري فيها براهين إبطال عدم التناهي، فهي محفوظة ثمّة، لا تتغيّر، ولا تتبدّل، ولا تزيد، ولا تنقص.

وأمّا في هذا العالم فليس لشيء منها وجود أصلاً؛ إذ الوجود هاهنا ليس إلاّ للأشخاص المحسوسة خاصّة.

وصل

ثم من الكائنات ما يكفي في تكوّنه دورة واحدة، ومنها ما يحتاج إلى أدوار، ومنها ما يحتاج إلى عودات، وكلّ كائن فاسدالبتّة، وله مدّة يتكوّن فيها، ومدّة يضمحلّ فيها، وينتهي إلى أجله، فإنّ لكلٍّ أجلاً متناهياً، يستحقّه بقوّته المدبّرة لبدنه، لا يحتمل مجاوزته إن جرت أسبابه على ما ينبغي، وهو الأجل الطبيعي، وقد تعرض أسباب أخر من حصول المفسد، أو فقدان النافع المُعين، فيعرض لتلك القوّة أن يقصر فعلها عن الأمد، فمن الآجال طبيعية، ومنها اخترامية، وكلّ بقدر.

وصل

وكما أن الأجسام والجسمانيات الكائنة السفلية منوطة بالحركات السماوية، فكذلك سائر أحوالها حتّى الاختيارات، والإرادات النفسانية، فإنّها أمور تحدث بعدما لم يكن، ولكلّ منها بعد ما لم يكن علّة وسبب حادث، ومنتهى ذلك إلى حركات الأفلاك، وهي على اطّراد متّسق، تكون دواعي إلى القصد، وبواعث عليه، وهذا هو القَدَر الّذي أوجبه القضاء، والقضاء هو الفعل الأوّل الإلهي الواحد، المستعلي على الكلّ، الّذي تتشعّب منه المقدورات، وكلّ مرهون بوقته، وأجله، فما يتقدّم متقدّم، ولا يتأخّر متأخر، إلاّ بحقّ لازم، وقضاء حتم.

فصل

قد أشرنا فيما سلف إلى أن الكائنات الّتي توجد عندنا كلّها إنّما تتكون من العناصر الأربعة، وللعناصر كلّها مادّة واحدة مطيعة لأوامر الله تعالى، ونواهيه، في خلع بعض الصور، ولبس بعضها؛ وذلك لأنها ينقلب بعضها إلى بعض، وينفسد، ويتكوّن بدلالة المشاهدة والتجربة، فلو لم يشترك في المادّة لزم انقلاب الحقيقة.

ألا ترى إلى النار كيف تنقلب هواء في شعل المصابيح، فإنّها لو بقيت على النارية لتحرّكت إلى مكانها الطبيعي على خطّ مستقيم، قائم، فأحرقت ما حاذاها، وليس كذلك.

وإلى الهواء كيف يستحيل ناراًعند القدح، وعند إلحاح النفخ على النفخ، وسدّ الطرق الّتي يدخل فيها الهواء الجديد.

ومن هذا القبيل الهواء الحار الّذي منه السموم المحرق، والهواء الصحو قد ينقلب ماء في قلل الجبال بواسطة برد يصيبه، فيتكاثف ثمّ يتقاطر دفعة من دون بخار هناك، كما شاهده غير واحد من الناس، وقد يصير قطرات ماء على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد، أو المملوءة منه.

وقد يستحيل الماء هواء عند تحلل الأبخرة الصاعدة منه، ومن الثياب المبلولة حين تسخّنها، كما هو مشاهد، معلوم لكلّ أحد.

وقد يتحجّر الماء الجاري الصافي حجراً قريب الحجم من حجمه، بعدما يخرج من منبعه، كما في قرية «سيهكوه» من بلدة مراغة من جملة أذربيجان. وقد تنحل الأحجار بالحيل الاكسيرية مياهاً سيّالة.

إلى غير ذلك من انقلابات بعضها ببعض.

ووجه تأثير بعض هذه الأجسام في بعض، وقبولها للاستحالة، ما دريت سابقاً من سخافة جوهرها، ونقص صورها، فإنّ كيفياتها إذا اشتدّت تبطل الصورة، وتعدّ المادّة لما يناسبها من الصور، فينقلب العنصر إلى عنصر آخر، بل الحق أن الصور - أيضاً - تشتدّ وتضعف، وتتصادّ[1] بالتدريج، على نعت الاتّصال، والكيفيات تابعة لها في التبدل من وجه، وهي معدّة لتبدلها من وجه آخر، وإن لم يكن تبدّلها محسوساً إلى حدّ ما، كما مرّ بيانه في مباحث الحركة.

وصل

وأمّا ما يتوهّم من أن المسخّن فشت فيه أجزاء نارية داخلته، والمبرّد فشت فيه أجزاء جمدية. فيدفعه حال المحكوك، والمخضخض، والمخلخل، حيث تحمى من غير نار غريبة، وكذا القماقم الصيّاحة الّتي يصير أكثر مائها ناراً مع امتناع دخول النار فيها، وخروج الماء منها، وكذا المصموم المفدوم الممتلىء الممتنع خروج شيء منه استحالة التداخل، والموضوع فوق الجمد مع امتناع صعود الثقيل.

وأبعد من ذلك توهّم الكمون والبروز، وَهل يسع لأحد أن يصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضاء فيها مخلفة لبقيّة منها، فاشية في ظاهر الجمر وباطنه، غير محرّقة إياها، ولو لم يكن فيها إلاّ الباقي عند التجمّر، لامتنع التصديق بكمونه كموناً لا يبرزه الرضّ والسحق، ولا يدرك باللمس والنظر، وكذا الغاشية في الزجاج الذائب الغير المدركة قبل، مع كونه شفيفاً.

---

(١) هكذا في المخطوطة.

وصل

إنما يؤثر بعض الأجسام في بعض الأجسام في بعض بوجه من التأثير، إمّا بالتجاور والملاقاة، كالتسخين بالنار، والإحراق بها، والتبريد بالماء، وما يجري مجرى ذلك من الأفعال الطبيعية الّتي تحصل بالتدريج، وإما بالمقابلة، كإضاءة الشمس لما يقابلها، والانعكاس، والمحاذاة، وسائر الأمور الّتي لا تحصل إلاّ دفعة، لا على التدريج، مع كمية ما ومقدار ما، وغير ذلك، لا يمكن؛ إذ لا مناسبة، فلا تعلّق.

ومن جملة أسباب الاستحالة الحرارة، وهي إنّما توجد بعلل ثلاث: الحركة، ومجاورة جسم حار، والشعاع.

أما الحركة فكما ترى من حال المحكوك، والمخضخض، والمخلخ، وكون الماء الجاري أقل برداً من الراكد.

وأمّا مجاورة الحارّ، فكتسخّن الماء بمجاورة النار.

وأما الشعاع، فكونه سبباً للحرارة أمر معلوم بالحس، فإنا نحس أن الّذي أشدّ ضوءً هو أقل حرارة، وليعتبر في المرآة المحرقة الّتي لها مقعّر عند مقابلة الشمس، فينعكس الشعاع من سطحه المقعّر إلى نقطة هي موضع رأس المخروط الشعاعي الانعكاسي، فتحرق ما يقع هناك من قابل الاحتراق، لأجل تراكم الأشعة عليه، وكذا إذا توسّط البلور النافذ فيه شعاع النيّر منعطفاً إلى جانب السهم بين قابل الاحتراق، وبين الشمس، إذا وقع في مستدق المخروط الانعطافي، لأجل التراكم في الشعاع هناك.

وصل

ثم ما يتركب من العناصر: إمّا تركيبه طبيعي، أوغير طبيعي.

أما الغير الطبيعي: فلا يدخل تحت الضبط، وليس للعلم به كثير فائدة، ولا هو معدود في العلوم المعتدّ بها، فلنعرض عنه.

والطبيعي: إمّا مزاجي، أو غير مزاجي. والمزاجي أصول أجناسه ترجع إلى ثلاثة؛ لأنّه إن تحقّق فيه مبدأ التغذية والتنمية، فإما مع تحقّق مبدأ الحس والحركة الإرادية، فهو الحيوان، أو بدونه، فهو النبات، وإن لم يتحقّق ذلك فيه، فالمعادن.

وهذه الثلاثة تسمى بالمواليد، كما تسمى العناصر بالأمهات، والأفلاك بالآباء.

وتحت كلّ منها أنواع لا تنحصر، بعضها فوق بعض، وكلّ نوع يشتمل على أصناف، وكلّ صنف على أشخاص لا تتناهى، بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع، ولا من الأصناف، ولا من الأشخاص، فسبحان بارئها ومنشئها عن التكثّر والاختلاف، وإنما نشأ الاختلاف النوعي

بسبب الملائكة العقلية أرباب الأنواع، والاختلاف الصنفي والشخصي بحسب اختلاف أحوال العناصر في أنفسها، وبقياس بعضها إلى بعض، كمّاً، وكيفاً، ووضعاً، في التركيب وبعد التركيب، مع اختلاف أعداد السماويات لها بحركاتها المختلفة، وأوضاعها المتكثّرة، ومبادىء التأثيرات في هذا المزج والتركيب بعد الله سبحانه بإذنه تعالى، تسمى ملائكة قريباً، مزاولاً كان، أو بعيداً غير مزاول، فإنّ مبدأ كلّ أثر لا يدركه الحسّ يسمى في الشرع ملكاً علوياً، أو سفلياً.

وصل

فظهر أنّ الملائكة السماوية والأرضية تمزج العناصر بإذن الله سبحانه، وتؤثر فيها بعدما استعدّت هي لذلك بسبب أمور تحصل لها من أنحاء الأوضاع المختلفة، من التجاور والملاقاة، فتستحيل هي في كيفياتها، ويتقارب فيها بعضها من بعض، إلى أن ينتهي بإذن الله وأمره إلى كيفية وحدانية بسيطة ملموسة من جنس أوائل المحسوسات، متوسطة توسّطاً ما في حدّ ما بين أطراف الكيفيات الأربع المتضادّة، متشابهة في الأجزاء المقدارية للممتزج، بحيث يكون بالقياس إلى الحرارة برودة، وبالقياس إلى البرودة حرارة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة، وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة، وهي المزاج، ويستعدّ المركّب بسبب حدوث هذه الكيفية المتوسطة الخارجة عن الأطراف المتضادة صورة كمالية وحدانية، فيستفيد حياة على قدر توسّطه وخلوّه عن المتضادات، بل جمعه لها على وجه أعلى وأشرف، حيث حصلت لها طبيعة واحدة بسيطة متوسطة بين الطبائع الأربع في حقيقتها الجوهرية، لما دريت أن الصور - أيضاً - ممّا تشتدّ وتضعف، كالكيفيات، بل الكيفيات تابعة لها في ذلك، فله حرارة النار، وميعان الهواء، وبرودة الماء، ويبوسة الأرض.

والموجود خير من العدم، فما وجد فيه مع وحدته صفات الموجودات المتكثّرة، فهو أفضل ممّا لم يوجد فيه تلك الصفات جميعاً، فهو بهذا التوسّط يشبه الأجرام الحية الفلكية، ولذا تكون حياتها أشدّ وآكد، بل يشبه المبدأ الأوّل من وجه، ويقرب منه في الوحدانية، تعالى عن الشبه والمثل، وكلما أمعن في التوسّط وهدم جانب التضاد يقبل من المبدأ الفيّاض صورة كمالية فوق صورة، وحياة فوق حياة، فيصير أوّلاً معدناً، ثمّ نباتاً، ثمّ حيواناً، ثمّ إنساناً، ثمّ ملكاً مقرّباً، ثمّ يفنى في ذات الله سبحانه، ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[1]، ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[2].

وهذا هو اللّم في خلق المركبات؛ إذ الغاية في فعله سبحانه ليست إلاّ نفسه، كما يأتي تحقيقه مبسوطاً.

---

(١) سورة هود، الآية: ١٢٣.
(٢) سورة الشورى، الآية: ٥٣.

فصل

الممتزج ما لم يستوف درجات النوع الأنقص الأخسّ لم يتخطّ إلى درجة النوع الأكمل الأشرف، لكن النوع الأنقص إذا قوي بعض أفراده في باب وجوده وغلبت فعليته على قوّته واستعداده لم يتجاوز إلى نوع ما هو أكمل وأعلى؛ لاستحكام صورته، وبقاء تركيب أكثر من سائر أفراد، فيتعصّى من أن يتكون منه خلق آخر، فكأنه قد تمّ سلوكه، وبلغ إلى كماله المتصور في حقه إذا سالك من حيث هو سالك لا يقوم في المقامات والمنازل الّتي دونه بالفعل، ولكن يتلبس بكلّ منها في الجملة؛ ولهذا قيل: إن السلوك توسّط ما بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل.

مثال ذلك: الحجر من المعدن، والشجر من النبات، وغير الإنسان من الحيوان.

ومثال غير قويّ الوجود: المني من المعدن، والجنين من النبات، والطفل من الحيوان.

وليست هذه التمامية والقوّة في الموجود، والتوقّف فيه، مانعة له عن الوصول إلى الله سبحانه، هيهات، كيف وكلّ موجود فلا بدّ وأن يصل إلى الله تعالى يوماً، وإلاّ فيكون خلقه عبثاً وهباءً، وقد قال سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[1]، وقال: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾[2]، وقال: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[3]، إلى غير ذلك.

بل التحقيق أن له سبحانه صراطاً مستقيماً، هو الصراط الإنساني الّذي يمرّ سالكه على سائر الموجودات، وهو المظهر لاسم الله الأعظم، وإليه أشير بقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾[4]، وصراطاً أخرى ليست على هذه الاستقامة، ولكن يوصل كلّ منها بسالكه إلى المطلوب، وهي مظاهر لأسماء أخر، وكلّ موجود فهو على صراط غير صراط آخر، ومصير الكلّ إلى الله، كما قال: ﴿وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[5].

ومن هنا قيل: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق. وتمام تحقيق هذا الكلام يأتي في موضع آخر إن شاء الله.

فصل

وليعلم أنه لا يجوز أن يوجد في المركبات المزاجية ما يكون مزاجه معتدلاً غاية الاعتدال، بأن تكون المقادير من الكيفيات المتضادّة في الممتزج متساوية متقاربة، ويكون المزاج كيفية

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٩٣.

(٣) سورة هود، الآية: ١٢٣.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

(٥) سورة المائدة، الآية: ١٨.

متوسّطة بينها بالتحقيق، وإلاّ لتداعى الأجزاء إلى الافتراق بسبب اختلاف الميول؛ إذ لم يكن له مكان طبيعي، وحيث لا طبع فلا قسر، على أن القسر لا يكون دائمياً، والأنواع لا تكون بحسب الاتفاقات.

ثمّ لكلّ جنس مزاج جنسي، له عرض بين حدّين، لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما، وهو يشتمل على الأمزجة النوعية بين الحدين، وكذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفية، والصنفي على الشخصية.

وأقرب الأنواع إلى الاعتدال الحقيقي هو الإنسان، وأقرب الأصناف إليه سكّان الإقليم الرابع المتوسّطون بين الفجاجة الشمالية، والاحتراق الجنوبي.

وسكّان خط الاستواء وإن كانوا أقرب إلى الاعتدال من حيث تشابه الأحوال، إلاّ أنهم ليسوا أقرب إليه من حيث تكافؤها؛ إذا الشمس هناك لا تبعد كثيراً عن المسامتة، فهي طول السنة في حكم المسامتة، ومن ذلك سواد ألوانهم، وشدّة جعودة شعورهم، بخلاف الإقليم الرابع، على أن توفّر العمارات، وكثرة التوالد والتناسل في الأقاليم السبعة دون سائر المواضع المنكشفة من الأرض يدلّ على كونها أعدل من غيرها، فما يقرب من وسطه يكون - لا محالة - أقرب إلى الاعتدال ممّا يكون على أطرافها.

وأقرب الأشخاص إلى الاعتدال هو أعدل شخص من أعدل صنف من أعدل نوع، في أعدل سنّ، وهو السنّ الّذي بلغ فيه النشوء غاية النموّ.

فصل

انظر كيف وصلت رحمة الله وحكمته إلى كلّ شيء، كما قال: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1]، تشبيه لقوله تعالى حكاية عن الملائكة ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾[2]، وكيف قدر الأشياء على حسب استعدادتها، وهب لها ما يلائمها من الكمالات، كما قال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[3]، تثنية لقوله: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[4].

ثم انظر أن النبات لما كان أخسّ من المتنفس كيف كان منكوس الرأس، وهو أصله الّذي في الأرض إذا قطع بطلت قواه، والحيوان غير الناطق لما كان أتم منه صار رأسه من المنتكسين إلى الوسط، ولكنه ما استقام، والإنسان لما فضّل عليهما بالنفس الناطقة صار رأسه إلى السماء، وانتصبت قامته، كما قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[5]، تثنية لقوله:

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.
(٢) سورة غافر، الآية: ٧.
(٣) سورة القمر، الآية: ٤٩.
(٤) سورة الحجر، الآية: ٢١.
(٥) سورة التين، الآية: ٤.

﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[1]، أنشأه في ظلمات الأرحام، وشغف الأستار، نطفة دهاقاً، وعلقة محاقاً، وجنيناً، وراضعاً، ووليداً، ويافعاً، ثمّ منحه قلباً حافظاً، ولساناً لافظاً، وبصراً لاحظاً، ليفهم معتبراً، ويقصر مزدجراً، سبحانه سبحانه، ما أبهر برهانه، وأعلى شأنه.

ولنفصّل القول في أصول الأجناس تفصيلاً، ومن الله التأييد.



(١) سورة غافر، الآية: ٦٤، وسورة التغابن، الآية: ٣.

في كائنات الجوّ

- ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبۡسُطُهُۥ فِى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ يَشَآءُ وَيَجۡعَلُهُۥ كِسَفًا فَتَرَى ٱلۡوَدۡقَ يَخۡرُجُ مِنۡ خِلَٰلِهِۦۖ فَإِذَآ أَصَابَ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦٓ إِذَا هُمۡ يَسۡتَبۡشِرُونَ﴾(١).

□□

فصل

إن الله سبحانه إذا أراد أن يلطف بقوم، أو يغضب عليهم بإحداث حدث في الأرض، وتكوين كائن من إمطار مطر، أو إرسال ريح، أو ما أشبههما من أمر الملائكة السماوية، وخصوصاً الموكّلين بالشمس، أن يفعلوا في الأرض بتوسّط الملائكة الموكّلين بها أفاعيل، بأن يحرّكوا شيئاً منها، ويخلطوه حتّى يحصل من اختلاطه ما يشاء، فإنّ كلّ ما يتكوّن في الجوّ والأرض إنّما يحدث من اختلاط العناصر والأرضيات.

فأوّل ما يحدث من ذلك قبل أن يتمزج امتزاجاً تاماً تحصل بسببه الكيفية الوحدانية المسماة بالمزاج، هو البخار والدخان؛ وذلك لأنّ الملائكة إذا هيّجوا بإسخان السماويات الحرارة، بخّروا من الأجسام المائية، ودخّنوا من الأجسام الأرضية، وأثاروا أجزاء إمّا هوائية ومائية مختلطين، وهو البخار، وإما نارية. وأرضية كذلك، وهو الدخان، ثمّ حصل بتوسّطهما موجودات شتى غير تامّة المزاج، من الغيم، والمطر، والثلج، والبرد، والضباب، والطل، والصقيع، والرعد، والبرق، والصاعقة، والقوس، والهالات، والشهب، والرياح، والزلازل، وانفجارات العيون، والقنوات، والآبار، والنزوز، كلّ ذلك بإذن الله سبحانه، وتوسط ملائكته، كما قال سبحانه إشارة إلى بعض ذلك: ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزۡجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيۡنَهُۥ ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلۡوَدۡقَ يَخۡرُجُ مِنۡ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصۡرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُۖ يَكَادُ سَنَا بَرۡقِهِۦ يَذۡهَبُ بِٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾(٢).

والتأمل في بناء الحمام وعوارضه، نعم العون على إدراك ماهية الجوّ، وكثير من حوادثه، بل التدبّر فيما يرتفع من أرض معدة الإنسان إلى زمهرير دماغه، ثمّ ينزل منه في ثقب وجهه يعين على ذلك كسائر الأمور الأنفسية على الأحكام الآفاقية.

---

(١) سورة الروم، الآية: ٤٨.

(٢) سورة النور، الآية: ٤٣.

وإن شئت أن تعرف كيفية حدوث كلّ واحد واحد من المذكورات فاستمع لما قيل فيه، ونوّرناه بإشراقات أنوار الشرع، والعلم عند الله.

فصل

أما السحاب والمطر وما يتعلّق بهما، فيشبه أن يكون السبب الأكثري فيها تكاثف أجزاء البخار الصاعد بإذن الله؛ لأنّ ما يجاوز الماء من طبقات الهواء استفيد كيفية البرد من الماء.

ثمّ الزمهريرية، وهي الّتي ينقطع عنها تأثير الشعاع، تبقى باردة، فإذا أصعد الملائكة البخار إليها يتكاثف بواسطة إصابة البرد، فإن لم يكن البرد قوياً اجتمع وتقاطر، فالمجتمع هو السحاب، والمتقاطر هو المطر، وإن كان البرد قوياً، فإما أن يصل إلى أجزاء السحاب المائية الرشّية، قبل اجتماعها، فينزل السحاب ثلجاً، أو لا يصل إلاّ بعد اجتماعها، فينزل برداً.

وإذا لم يصعد البخار إلى الزمهريرية الباردة؛ لقلّة حرارته، فإن كان كثيراً فقد ينعقد سحاباً ماطراً، كماحكي أنه شوهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعوداً يسيراً، وتكاثف حتّى كأنه تكيّة موضوعة على وهدة، وكان المشاهِد فوق تلك الغمامة في الشمس، وكان من تحته من أهل القرية الّتي هناك يمطرون.

وقد لا ينعقد بل يكون متبدداً ويسمى ضباباً، ولأجل لطافته يزول سريعاً بوصول أدنى حرارة إليه.

وإن كان قليلاً فإذا ضربه البرد في الليل فينزل لثقله الحاصل بالبرودة، نزولاً في أجزاء صغار، لا يحسّ بها إلاّ عند اجتماع شيء يعتدّ به، فإن لم ينجمد فهو الطلّ، وإن انجمد فهو الصقيع. والنسبة بينهما كالنسبة بين المطر والثلج.

وصل

روى في الكافي، بإسناده عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: **«إن تحت العرش بحراً فيه ماء، ينبت أرزاق الحيوانات، فإذا أراد الله أن ينبت به ما يشاء لهم رحمة منه لهم أوحى الله إليه فمطر ما شاء من سماء إلى سماء، حتّى يصير إلى سماء الدنيا، فيما أظن، فيلقيه إلى السحاب، والسحاب بمنزلة الغربال، ثمّ يوحي الله إلى الريح أن اطحنيه، وأذيبيه ذوبان الماء، ثمّ انطلقي به إلى موضع كذا وكذا، فأمطري عليهم، ليكون كذا وكذا عباباً، وغير ذلك، فتقطر عليهم على النحو الّذي يأمرها به، فليس من قطرة تقطر إلاّ ومعها ملك حتّى يضعها موضعها، ولم ينزل من السماء قطرة من مطر إلاّ بعدد معدود، ووزن معلوم إلاّ ما كان من يوم طوفان على عهد نوح، فإنه نزل بماء منهمر، بلا وزن وعدد»**[1].

---

(١) الكافي: ٨: ٢٣٩، ٣٢٦.

وعنه عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله: «**إنّ الله تعالى جعل السحاب غرابيل للمطر، حتى[1] يذيب البرد حتّى يصير ماءً لكيلا يضرّ شيئاً يصيبه، فالذي ترون فيه من البرد والصواعق نقمة من الله تعالى يصيب بها من يشاء من عباده، ثمّ قال: قال رسول الله** صلى الله عليه وآله: **لا تشيروا إلى المطر، ولا إلى الهلال، فإنّ الله يكره ذلك**»[2].

وهذا الكلام يحتمل معنيين:

أحدهما: الإشارة باليد.

والثاني: الإشارة إلى كيفية حدوثهما، فإنّ ذلك يضرّ باعتقاد العامة، وهو أقرب، ويشهد له قوله عزّ وجلّ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[3].

فصل

وأمّا الرعد والبرق فيشبه أن يكون سببهما أن الدخان إذا احتبس فيما بين السحاب، فما أصعد منه الملائكة إلى العلو لشدة لطافته ويبسه، أو أهبطته إلى السفل لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل إليه، مزّق السحاب صاعداً، أو هابطاً، بقوّة الملك، وزجره، تمزيقاً عنيفاً، فيحصل صوت هائل، وهو الرعد.

وإن اشتعل الدخان بالتسخين القوي الحاصل من الحركة الشديدة، والمصاكّة العنيفة؛ لقرب مزاجه من الدهنية؛ إذ فيه مائية وأرضية، عمل فيها الحرارة والحركة، فإن كان لطيفاً وينطفىء بسرعة، كان برقاً، ويرى قبل الرعد: لأنّ الصوت لا بدّ له من حركة الهواء، ولا حركة دفعية، فيحتاج إلى زمان، ولا كذلك الرؤية على ما تبيّن، ولذلك ترى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان.

وإنكان كثيفاً لا ينطفىء بسرعة، بل يصل إلى الأرض، كان صاعقة، فربّما صار لطيفاً بحيث ينفذ في المتخلخل، ولا يحرقه، ويذيب المندمج فيحرق الذهب في الكيس دونه، إلاّ ما احترق من الذائب، وربما كان كثيفاً غليظاً جداً، فيحرق كلّ شيء أصابه، وكثيراً ما يقع على الجبل فيدكّه دكاً.

وصل

روى في الكافي، بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام**، أنه سئل عن السحاب: أين يكون؟ قال: يكون على شجر، على كثيب، على شاطىء البحر، يأوي إليه، فإذا أراد الله تعالى أن**

---

(١) في المصدر «هي» بدل «حتى».
(٢) المصدر السابق.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

يرسله أرسل ريحاً فأثارته، ووكّل به ملائكة يضربونه بالمخاريق، وهو البرق، فيرتفع، ثمّ قرأ هذه الآية: ﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾[1]، الآية، والملك اسمه الرعد[2].

فصل

وأمّا القوس والهالة فقد قيل - والعلم عند الله -: إنهما يحدثان من ارتسام ضوء النيّر في أجزاء رشية صقيلة صغيرة متقاربة واقعة في الغمام المختلفة الوضع، واختلاف ألوانهما بسبب اختلاف ضوء النيّر، وألوان الغمام المختلفة.

وهما إمّا أمران موجودان، ولونهما متخيّل، أوهما محض خيال يحدث عن انعكاس القوّة الباصرة من الغمام إلى النيّر.

ويؤيد الثاني كون القوس معنا كيفما تحرّكنا، ودُنوها منا بمثل مقدار ما دنوّنا منها، مثل أن يكون بيننا وبينها ألفُ ذراع، فيتحرك نحو مائة ذراع، فيحصل بيننا وبينها ثمانمائة ذراع، وهذا خاص بالأمور المتخيّلة الّتي تكون في المرايا.

ويشهد بهذا - أيضاً - القوس الحادثة حول السرج في أيام الشتاء، إذا كان الهواء فيه نداوة، فإنه يعرض لمن بعينه رطوبة، أو ضعف بصره، أن يرى حول السراج دوائر ألوانها مفرجة؛ وذلك أن الدخان الّذي يرتفع من السراج يصير كالمرآة، فيمنع البصر عن لحظ النيّر على استقامة، فينعكس من المرآة، أعني البخار المتصاعد من السراج إلى النيّر من جميع الجهات، فيتخيّل كالدائرة فيها تفريج، فإذا أحدق، أو قرب من النيّر لم ير تلك الدائرة.

وكذلك - أيضاً - إذا نظرنا إلى الشمس وحدّقنا إليها تحديقاً شديداً ثمّ غمّضنا أعيننا رأينا ألواناً قوسية، فإذا كان من الجائز أن يخيل كهيئة القوس خيالاً لا يستند إلى وجود شيء، لم يمنع مانع أن يكون هذا جائزاً في القوس الحادث عن غمام.

فصل

وأمّا الشهب فيشبه أن يكون سببها أن الدخان إذا بلغ إلى حيز النار أو الطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل؛ لبعدها عن مجاورة الماء والأرض، ومخالطة أبخرتها وقربها منكرة الأثير، وكان لطيفاً، اشتعلت فيه النار بإذن الله، فانقلب إلى النار، ويلتهب بسرعة؛ لاستحالة الأجزاء الأرضية ناراً صرفة، فصارت شفّافة غير مرئية، فيرى كالمنطقي.

وأمّا مدّ الاشتعال فيه فلأنه اشتعل طرفه العالي أولاً، ثمّ يذهب الاشتعال فيه إلى آخره، فيرى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر.

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٩.

(٢) الكافي: ٨: ٢١٨ ح٢٦٨.

وإن كان الدخان كثيفاً لا في الغاية تعلّقت به النار تعلّقاً ما، فيحترق من غير اشتعال، وثبت فيه الاحتراق، فرئيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادّة شدة وضعفاً.

وإن كان تام الكثافة وتعلّقت به النار تعلّقاً قوياً، فيثبت فيه الاشتعال ودام متّصلاً لاينطفىء أياماً وشهوراً، بقدر كثافة المادة، وكثرة الاستمداد، فسيكون على صورة ذؤابة، أو ذنب، أو رمح، أو قرن.

وربما وقف تحت كوكب وكانت تدور به النار الدائرة بدوران الفلك، فيرى كأن لذلك الكوكب ذؤابة، أو ذنباً، أو لحية، أو غير ذلك.

وقد يصل شيء من هذه إلى الأرض، فيحرق ما عليها غضباً من الله الملك الجبار، ويسمى الحريق، وقد لا ينقطع اتصاله عن الأرض في صعوده واشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأنّ تنيناً ينزل من السماء إلى الأرض، فإذا وصلت الأرض احترقت تلك المادّة بالكلية، وما يقرب منها، وسبيل ذلك سبيل السراج المنطفىء إذا وضع تحت السراج المشتعل فاتّصل الدخان من الأوّل إلى الثاني فانحدر اللهب إلى فتيلته.

وقد يوجد في بعض نواحي الأرض قوّة كبريتية ينبعث منها دخان،وفي الهواء رطوبة بخارية، فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالأجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهني، وربما اشتعل بأشعة الكواكب وبغيرها، فيرى بالليل شعلاً مضيئة، كما حكاه بعض المسافرين، ولما كان كلّ مضيء حصل في الجوّ العالي، أو في السماء، فهو مصباح لأهل الأرض، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾[1]، فإنّ المصابيح ما هي باقية على طول الزمان، وهي الكوكب المركوزة في السماوات.

ومنها ماهي متغيّرة، وهي هذه الشهب الّتي يحدثها الله، ويجعلها رجوماً للشياطين، ويصدق عليها أنها زينة السماء أيضاً بالنسبة إلى أوهامنا، وأن الكلّ زينة للسماء الدنيا؛ لعدم حجبها ضوء الكوكب، فتشاهد مزيّنة بها كلّها، وإن كان بعضها في غيرها.

فصل

وأمّا الرياح، فقد يكون السبب فيها - والعلم عند الله - أن البخار إذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من الزمهريرية واندفع إلى سفل فصار لتسخّنه بالحركة الموجبة لتلطيفه هواء متحركاً، وهو الريح، وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب الموجب لحركة ما يليها من الهواء؛ لامتناع الخلاء، فيصير السحاب من جانب إلى جهة أخرى، وقد يكون لانبساط الهواء بالتخلخل في جهة، واندفاعه من جهة أخرى، وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله إلى الزمهرير، ونزوله.

---

(١) سورة الملك، الآية: ٥.

ومن الرياح ما يكون سموماً؛ لاحتراقه في نفسه بالأشعة السماوية، أو لحدوثه من بقية مادّة الشهب، أو لمروره بالأرض الحارة جداً، لأجل غلبة نارية عليها، وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين قويّتين تلتقيان، فتستديران، أو فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك الرياح الأجزاء الأرضية المشتملة عليها، فتضغط تلك الأجزاء بينها مرتفعة كأنها تلتوي على نفسها، فيحصل الدوران المسمى بالزوبعة والإعصار، وربما اشتملت الزوابع العظام على قطعة من السحاب، بل على بخار مشتعل، فيرى ناراً تدور.

ومهاب الرياح اثنا عشر، وهي حدود للأفق، حاصلة من تقاطعه مع كلّ من دائرة نصف النهار، والموازيتين لها، المماستين للدائميتين الظهور والخفاء، ودائرة المشرق والمغرب الاعتدالين، والموازيتين لها المارّتين برأسي السرطان والجدي.

ولكلّ ريح منها اسم، والمشهورات عند العرب أربعة: ريح الشمال، وريح الجنوب، وريح الصبا، وهي الشرقية، وريح الدبور، وهي الغربية، والبواقي تسمى نكباء.

فصل

وأمّا الزلزلة فتشبه أن تكون بسبب أن البخار والأدخنة والرياح المحتبسة في الأرض إذا غلظت بحيث لا ينفذ في مجاريها؛ لشدة استحصافها وتكاثفها، اجتمعت طالبة للخروج، ولم يمكنها النفوذ، فزلزلت الأرض.

وربما اشتدّت فخسفت الأرض فتخرج منها نار؛ لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان إذا امتزجا امتزاجاً مقرّباً إلى الدهنية، وربما قويت المادّة على شق الأرض فتحدث أصوات هائلة، وعسى أن يكون من هذا القبيل ما أصاب بلدة قوم من الفجرة بإذن الله، من جعل عاليها سافلها.

وربما تحدث الزلزلة من تساقط عوالي وهدات الأرض، فيتموّج بها الهواء المحتقن، فتزلزل به الأرض، وقليلاً ما يتزلزل لسقوط قلل الجبال عليها لبعض الأسباب بإذن الله.

ولما كانت الأبخرة والأدخنة المحتقنة في تجاويف الأرض بمنزلة عروقها، وإنما تتحرك بقوى روحانية، ورد في الحديث: «**أن الله سبحانه إذاأراد أن يزلزل الأرض أمر الملك أن يحرّك عروقها، فتتحرك بأهلها**»[1]، وما أشبه ذلك من العبارات على اختلافها، والعلم عند الله.

ومن منافع الزلازل تفتيح مسام الأرض لانفجار العيون، وإشعار قلوب فسقة العامة رعباً لله سبحانه.

---

(١) ورد بمضمنه في مَن لا يحضره الفقيه: ١: ٥٤٣، ح١٥١٤.

فصل

وأمّا انفجار العيون؛ فلأن البخار إذا احتبس في داخل من الأرض لما فيها من ثقب وفرج يميل إلى جهة، فيبرد بها، فينقلب مياهاً مختلطة بأجزاء بخارية، فإذا كثر لوصول مدد متدافع إليه بحيث لا تسعه الأرض أوجب انشقاق الأرض، وانفجرت منه العيون بإذن الله.

أما الجارية على الولاء فهي إمّا لدفع تاليها سابقها، أو لانجذابه إليه؛ لضرورة عدم الخلاء، بأن يكون البخار الّذي انقلب ماء وفاض إلى وجه الأرض ينجذب إلى مكانه ما يقوم مقامه؛ لئلاّ يكون خلاء، فينقلب هو أيضاً ماء، ويفيض، وهكذا استتبع كلّ جزء من جزءٍ آخر.

وأمّا العيون الراكدة فهي حادثة من أبخرة لم تبلغ من كثرة موادّها، وقوّتها، أن تحصل منها مقاومة شديدة، أو يدفع اللاحق السابق.

وأمّا مياه القنى والآبار فهي متولدة من أبخرة ناقصة القوّة عن أن تشقّ الأرض، فإذا أزيل ثقل الأرض عن وجهها صادفت منفذاً تندفع إليه بأدنى حركة، بإذن الله، فإن لم يجعل هناك مسيل فهو البئر، وإنجعل فهو القناة. ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيّالة إلى الراكدة.

وإن كان اندفاعها منتشراً وأرضها رخوة يتخلل عنها أكثر ما يتبخّر، فهو النزّ، وهو أردأ المياه، والذي يبقى ويحبس مدّة خالطته الأرض وتمنعه من سرعة البروز، فيتعفّن ويتغيّر في طريقه.

ويمكن أن تكون هذه المياه متولّدة من أجزاء مائية متولدة من أجزاء متفرقة في ثقب أعماق الأرض ومنافذها اجتمعت.

ويؤيد هذا ازدياد هذه المياه بزيادة الثلوج والأمطار.

وقال في النجاة: وهذه الأبخرة إذا نبعت عيوناً أمدّت البحار بصبّ الأنهار إليها، ثمّ ارتفعت من البحار والبطائح والأنهار وبطون الجبال خاصّة أبخرة أخرى، ثمّ قطرت ثانياً إليها، فقامت بدل ما تحلل منها على الدور دائماً[1].

فسبحان من فجّر العيون، وأنزل من السماء ماء فأخرج به ثمرات مختلفاً ألوانها.



(١) شرح المنظومة: ٤: ٤٤٥، نقلاً عن النجاة: ١٥٦، ط. مصر.

في الجبال والأحجار المعدنية

- ﴿وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾[١].

□□

فصل

أما الأحجار والجبال فالسبب الأكثر فيها عمل الحرارة في الطين اللزج، بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه بإذن الله، وقد ينعقد الماء السيال حجراً كما نبّهنا عليه فيما قبل؛ إمّا لقوّة معدنية محجّرة، أو لأرضية غالبة على ذلك الماء بالقوة، لا بالمقدار، كما في الملح، فإذا صادف الحر العظيم طيناً كثيراً لزجاً، إمّا دفعة، وإماعلى مرور الأيام، تكوّن الحجر العظيم، فإذا ارتفع بأن تجعل لزلزلة العظيمة طائفة من الأرض تلاً من التلال، أو يحصل من تراكم عمارات تخرّبت ثمّ تحجّرت، أو يكون الطين المتحجّر مختلف الأجزاء في الصلابة والرخاوة، فتنحفر أجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح، وتغور تلك الحفر بالتدريج غوراً شديداً، وتبقى الصلبة مرتفعة، أو بغير ذلك من الأسباب، فهو الجبل.

وقد ترى بعض الجبال منضودة ساقاً فساقاً، كأنها ساقات الجدار، فيشبه أن يكون حدوث مادّة الفوقاني بعد تحجّر التحتاني، وقد سال على كلّ ساق من خلاف جوهره ما صار حائلاً بينه وبين الآخر.

وقد توجد في كثير من الأحجار عند كسرها أجزاء الحيوانات المائية، فتشبه أن تكون هذه المعمورة قدكانت في سالف الدهر مغمورة في البحر، فحصل الطين اللزج الكثير، وتحجّر بعد الانكشاف، ولذلك كثرت الجبال، ويكون انحفار ما بينها بأسباب تقتضيه، كالسيول والرياح.

ومنافع الجبال كثيرة:

منها: كونها أوتاداً للأرض، كما مضى.

ومنها: انبعاث العيون والسحب المستلزمتان للخيرات الكثيرة منها أكثر من غيرها، بل لا

---

(١) سورة فاطر، الآية: ٢٧.

تنفجر العيون إلاّ من أرض صلبة، أو في جوار أرض صلبة، كما قال في الشفاء[(١)]، قال: وإذا تتبعت الأودية المعروفة في العالم وجدتها كلّها منبعثة من عيون جبلية[(٢)].

ومنها: تكوّن الجواهر المعدنية النورية منها.

ومنها: إنباتها النباتات الكثيرة المنافع.

إلى غير ذلك، فالحمد لبارئها، وسبحان منشئها.

فصل

الأبخرة والأدخنة المحتبسة في باطن الأرض إذا كثرت يتولد منها ما ذكر، وإذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف والمزج، بحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة والإعدادات، فتكون منها الأجسام المعدنية، بإذن الله، وهي أوّل ما يحدث من المركبات العنصرية التامة المزاجية، ولها - بعد حقائقها العقلية - نفوس ملكوتية تحفظ أشخاصها، وبها حياتها اللائقة بها بحسب وجوداتها أكثر من حياة ما دونها من الكائنات الغير المزاجية، مما حياتها شبيهة بالموت.

ثم إذا غلب البخار على الدخان يتولد مثل اليشم، والبلّور، والزئبق، وغيرها من الجواهر المشفّة، وإن غلب الدخان يتولّد الملح، والزاج، والكبيرت، والنوشادر، ثمّ من اختلاط بعض هذه مع بعض يتولد غيرها من المعادن، ولنشرحها شرحاً جملياً على وجه كلي، فاستمع:

وصل

أصناف المعادن خمسة؛ لأنها إمّا ذائبة أو غير ذائبة. والذائبة إما منطرقة، أو غير منطرقة. والغير المنطرقة إمّا مشتعلة أو غير مشتعلة. وغير الذائبة إمّا عدم ذوبانه لفرط الرطوبة، أو لفرط اليبوسة.

فالذائب المنطرق هو الجسم الّذي انجمد فيه الرطب واليابس، بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل ذلك الجسم الانطراق..

والمشهور من أنواعه سبعة: الذهب، والفضة، والرصاص، والحديد، والأسرب، والخارصيني، والنحاس، وكلها تتولد من الزئبق والكبريت، فإن كانا صافيين وامتزجا امتزاجاً تامّاً، ونضج الكبريت نضجاً كاملاً، تولّد الذهب إن كان الكبريت أحمر غير محترق، والفضة

---

(١) كتاب الشفاء للشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا. انظر ترجمته في الجزء الأول ص٢١٤.

(٢) لم أعثر على هذا القول في الشفاء.

إن كان أبيض، وإن لم يكمل الامتزاج بينهما تولّد الرصاص، وإن كانا رديّين، فالحديد إن قوي الاختلاط والتركيب، والسرب إن لم يقوَ، وإن كان الكبريت رديئاً والزئبق صافياً، وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولّد الخارصيني، وإن أحرقه الكبريت تولّد النحاس.

هذا ما قالوه في بيان تولّدها بحسب الحدس والتخمين بعقدهم الزئبق بالكبريت عقداً محسوساً يحصل لهم بذلك غلبة الظن، ولا يرجى فيها اليقين؛ لضعف الاستدلال بالأحوال الصناعية على الأمور الطبيعية.

والذائب المشتعل هو الجسم الّذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم للامتزاج؛ ولذلك تقوى النارعلى تفريق رطبه عن يابسه، وذلك كالكبريت المتولّد من مائية تحمّرت بالأرضية والهوائية تحمّراً شديداً بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية، وانعقدت بالبرد، والكزرنيخ، وهو كذلك، إلاّ أن الدهنية فيه أقل.

والذائب الّذي لا ينطرق ولا يشتعل ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه، وكثرت رطوبته المنعقدة بالحرّ واليبس، كالزاجات، وتولّدها من ملحية وكبريتية وحجارة، وفيها قوّة بعض الأجساد الذائبة، كالأملاح، وتولّدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية، وانعقد باليبس مع غلبة الأرضية الدخانية، ولذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية.

والذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته استحكم الامتزاج بين أجزائه الرطبة الغالبة، والأجزاء اليابسة، بحيث لا تقوى النار على تفريقهما، كالزئبق، وتولده من مائية خالطته جداً[1] أرضية كبريتية بالغة في اللطافة، والذي لا يذوب ولا ينطرق ليبوسةٍ ماء اشتدّ الامتزاج بين أجزائه الرطبة والأجزاء اليابسة المستولية، بحيث لا تقدر النارعلى تفريقهما، مع إحالة البرد للمائية إلى الأرضية، بحيث لا تبقى رطوبة حسّية دهنية؛ ولهذا لا ينطرق، ولما كان عقده باليبس لا يذوب إلاّ بالحيلة، بحيث لا يبقى ذلك الجوهر، بخلاف الحديد المذاب؛ وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد، ونحو ذلك من الأحجار.

ثم إن من المعادن ما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد، وتكميل الاستعداد، كالنوشادر، والملح، وإن منها ما يعمل له شبيه، يعسر التمييز في بادىء النظر، كالذهب والفضة واللعل، وكثير من الأحجار المعدنية.

وهل يمكن أن تعمل حقيقة هذه الجواهر بالصنعة؟ فيه خفاء.

ومن المعادن ما يتكون في البحار، كاللؤلؤ والمرجان، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾[2].

---

(١) كذا في المخطوطة، ولعلّ الصواب «خالطته أجزاء».

(٢) سورة النحل، الآية: ١٤.

في النبات

- ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ﴿٥٣﴾ كُلُوا۟ وَٱرْعَوْا۟ أَنْعَٰمَكُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴿٥٤﴾﴾[1].

□□

فصل

المركب العنصري لما استوفى درجات التراكيب الناقصة من الآثار العلوية وغيرها، ثمّ درجات المعادن تخطّى خطوة أخرى إلى جانب القدس، إن كان من أهل السلوك إلى الله سبحانه، بأن يكون ناقصاً ضعيف الفعلية، كالمني الصالح لأني صير حيواناً، أو يكون تاماً، ولكن ترك صورته النوعية الّتي بهاتمامه، وفعليته، وزهد في حياته الدنيا تلك؛ طلباً لصورة أعلى، وفعلية أتم، وتوجه إلى بارئه سبحانه توجّهاً طبيعياً، كالبذر - مثلاً - إذا انفسد في الأرض فساداً ما، وأنتن نتناً ما، فحينئذٍ ينكسر قلبه، ويضطّر اضطراراً جبلّياً، ويتضرّع إلى الله سبحانه تضرّعاً فطرياً، ويتقرب إلى الله تعالى تقرّباً ما، وقد جرت سنّة الله في من تقرّب إليه شبراً أن يقرب إليه ذراعاً[2]، فيترحّم عليه، ويجيب دعاءه؛ إذ هو الّذي يجيب المضطر إذا دعاه، فيفيد له بدل صورته الفانية صورة كمالية نباتية، ذات نفس ملكوتية، فيحيى بها حياة ما فوق حياته الأولى الّتي كانت كلا حياة، فيصدر عنه ببساطة نفسه ما يصدر من المعدن من حفظ التركيب مع زيادة شيء آخر، وهو أن ينبت وينمو ويزيد في أقطاره الثلاثة بالتدريج؛ وذلك لعدم حصوله كماله الشخصي أوّل مرة؛ لكون مادته جزء مادّة شخص سابق، ثمّ يضيف الله سبحانه إلى قوّته، الّتي بها يستبقي شخصه، قوّة أخرى يستبقي بها نوعه؛ لعدم احتماله الديمومة الشخصية؛ لمكان لطافة مادّته فوق المعدن التام الفعلية، فوفى قسطه من البقاء.

أما فيما لم يتعذّر اجتماع أجحزائه؛ لبعده من الاعتدال، ولسعة عرض مزاجه، فعلى سبيل التولد، وأمّا فيما تعذّر ذلك؛ لقربه من الاعتدال، ولضيق عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد؛ استبقاء لنوع ما وجب فساد شخصه، مَنّاً منه سبحانه، ولطفاً، وهذا هو النبات.

---

(١) سورة طه، الآيتان: ٥٣ و ٥٤.

(٢) كما ورد في الحديث، انظر: صحيح البخاري: ٨: ١٧١.

وصل

إنما يتم وجود هذا الصنف من الموجود بتوسّط عدة ملائكة من الملكوتيين؛ وذلك لاحتياجه في التمامية إلى أفاعيل متخالفة تفعل فيه، وكلّ فعل يفعل في هذا العالم فله مبدأ من الملكوت غير مبدأ الآخر، ولا يصدر فعلان عن مبدأ واحد؛ وذلك لأنّ أهل هذا العالم - من حيث إنه أهله - ميّت ظلماني، لا يجوز أن يكون مبدأ لأمر ما، كما عرفت فيما سبق، فلا بدّ من مبدأ ملكوتي، وأهل الملكوت ليس واحد منهم إلاّ وهو وحداني الصفة، ليس فيه خلط وتركيب، فلا يكون لو احد منهم إلاّ فعل واحد، كما أشير إليه بقوله سبحانه: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾[1].

وليسوا كالإنسان الواحدالّذي يتولى بنفسه - مثلاً - الطحن أولاً، ثمّ تمييز النخالة عنه، ودفع الفضلة ثانياً، وصب الماء عليه ثالثاً، والعجن رابعاً،وقطعه كرات مدوّرة خامساً، وترقيقها رغيفاً سادساً، وإلصاقها بالتنّور سابعاً؛ وذلك لأن هذا نوع اعوجاج وعدول عن السنّة الإلهية، سببه اختلاف صفات الإنسان واختلاف دواعيه، وانقسام قواه؛ لضرورة وقوعه في عالم العدد والقسمة والتفرقة؛ ولذلك يرى الإنسان الواحد يطيع الله مرّة، ويعصيه أخرى؛ لاختلاف دواعيه، وذلك غير ممكن في طباع الملائكة، فلا بد في النبات إذن من ملك يزيد في أقطارها لثلاثة على نسبة لائقة محفوظة إلى أن يبلغ إلى كمال النشؤ، ومن ملك يقطع فضلة من مادته ليكون مبدأ لشخص آخر، ولمّا توقّف فعل الأول على التغذّي، فلا بد من سبعة أملاك أخر، لا أقل يخدمونه في هذا الأمر.

أوّلهم: عملاً ملك لا بدّ منه لجذب الغذاء إلى جوار جسم المغتذي؛ وذلك لأن الغذاء لا يمكن أن يصل بنفسه إلى جميع الأطراف؛ لأنّه - لا محالة - إمّا أن يكون ثقيلاً، فلا يصل إلى الأطراف العالية، أو خفيفاً فلا يصل إلى الأطراف السافلة.

والثاني: لا بدّ منه لإمساك الغذاء في جواره؛ وذلك لأنّ الغذاء بعيد المشابهة أوّلاً، فلا بد فيه من الاستحالة حتّى يحصل الشبه، والاستحالة حركة، والحركة إنّما تكون في زمان، فلا بدّ من زمان في مثله تحصل الاستحالة والتشبّه.

والثالث: لا بدّ منه لنزع الصورة عن الغذاء، وخلعها؛ وذلك لأنّ تشبيه الغذاء بالعضو إنّما يحصل إذا قرب استعداده لحصول الصورة العنصرية، فلا بدّ من ملك يجعله قريب الاستعداد لذلك.

والرابع: لا بدّ منه ليكسو الغذاء صورة العضو، فإنّ إفادة الصورة غير نزعها، وكونها غير فسادها.

---

(١) سورة الصافات، الآية: ١٦٤.

والخامس: لا بدّ منه ليدفع ما لا يقبل المشابهة من الغذاء، وإلاّ لأدّى إلى السداد وثقل البدن، بل الفساد والإفساد، سيّما في الحيوان.

والسادس: لا بدّ منه ليُلصق ما اكتست بصورة العضو حتّى لا يكون منفصلاً.

والسابع: لا بدّ منه لراعي في الإلصاق.

ويسمى هؤلاء الأملاك في عرف الجمهور بالقوى، فالذي يزيد في الأقطار يمسى بالقوّة النامية، والقاطع للفضلة بالقوّة المولّدة، والخوادم بالجاذبة، والماسكة والهاضمة والدافعة، وكلها بالغاذية، وسنذكر في هذا الباب حديثاً عن أمير المؤمنين عليه السلام إن شاء الله تعالى.

فصل

يشبه أن يكون مبدأ كلّ فعل من هذه الأفاعيل ملكاً قدسياً متمكّناً في سماء قدسه، وله بإذن الله سبحانه جهات، ورقائق، وخدم، وروابط في هذا العالم متعددة، حسب تعدد النفوس، وتكون النفوس متصلة بتلك الرقائق، مربوطة بذلك الملك من تلك الجهة، بل متّحدة معها؛ إذ النفس هي الّتي تفعل هذه الأفاعيل في بدنها بتوسّط الفيض من تلك المبادىء، بإذن الله، كما يظهر من تحقيق معنى النفس بما هي نفس.

فالنفس ذات جهات، وقوىً، استفادتها من جواهر عقلية، بها تفعل الأفاعيل في بدنها، وهي عين تلك القوى والجهات من وجه، ومستخدمة لها من وجه آخر، وكلّ من تلك الجهات والقوى حقيقة واحدة، وإنما تتعدّد بتعدد النفوس، نوعاً وصنفاً وشخصاً، فافهم.

فصل

وممّا يؤيد كون النفس مبدأ لهذه الأفاعيل بذاتها، وكون قوتها سارية في جميع أطراف البدن بوجوه التصرّفات، اعتناؤها بتعديل المزاج، وحفظ الاتصال، وتألّمها بتغيّر المزاج عند أدنى مغيّر من حرّ، أو برد، أو حركة، أو تعب، أو هبوب ريح مشوّش، إلى غير ذلك من الأمور الغير النفسانية، وكذلك تأذّيها من تفرق الاتصال والجراحات، تأذّياً جزئياً في الحال، وعدم انحصار تألّمها بالمؤلمات الّتي هي من باب خوف العاقبة، وخطر المآل، وكذلك وجدان ذاتها مقصّرة عن الأمور الإدراكية عند اشتداد حاجته إلى الإحالة والهضم، والدفع بسبب من الأسباب، كما يكون للمريض عند بحرانه، فإنّ ذلك ليس إلاّ لاشتغال النفس بهذه الأفعال، واستغراقها فيها.

وصل

وأمّا عدم علم النفس بصدور هذه الأفاعيل منها، مع كونها فاعلة، فإنما لك لعدم صلاحية

الماديات من حيث كونها ماديات، أي من حيث ذاتها للمعلومية والعشور لغاية خسّتها، وقصورها، وكونها مناط الجهل، فلا يمكن حضور ذاتها عند العالم، بل إنّما يمكن حضور صورتها، فالصورة فيها أقوى من ذات المعلوم في باب العلم، بل صورتها علم، ومعلومها ليس بعلم، فكما أن وجودها كلا وجود، فكذلك العلم بهاكلا علم.

وهذا بخلاف المفارقات عن المادة، فإنّ ذات المعلوم هناك أقوى في باب العلم، بل الصورة فيها ليست علماً بها، بل بوجه من وجوهها، كذا أفاد أستاذنا[1] - دام ظله -، وقد مضى تحقيق ذلك في الأصول.

فصل

قد احتاجت الصورة النباتية إلى التغذّي من وجه آخر غير النموّ؛ وذلك لأن الجسم النامي، وسيّما الحيوان منه، أبداً في التحلل والذوبان؛ لاستيلاء الحرارة الغريزية عليه، الحاصلة فيه من نار الطبيعة الكائنة في مركبات هذا العالم شأنها النضج والتحليل، كمثال نار الجحيم في قوله سبحانه: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[2].

وقد تستولي الحرارة الغريبة - أيضاً - عليه، فتحلله، والحركات البدنية والنفسانية أيضاً محللة جداً، فلا بد إذن من أن يتخلّف بدل ما يتحلل عنه آناً فآناً، ولحظة فلحظة، وما ذلك إلا بالتغذّي، فالاحتياج إلى المتغذّي باق إلى آخر العمر.

وأما إلى النامي فليس إلاّ إلى البلوغ إلى كمال النشوء، وشأن الأوّل أن يأتي كلّ عضو من الغذاء بقدر عظمة وصغره، ويلصق به منه بمقدار يناسب له على السواء، وأمّا الثاني فيسلب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة في جهة أخرى، فيلصقه بتلك الجهة ليزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى.

فصل

المتغذّي في أوّل الأمر يقوى على تحصيل مقدار أكثر ممّا يتحلل، لصغر الجثّة، وكثرة الأجزاء الرطبة فيها، فيعمل النامي فيما فضل عن الغذاء، ثمّ يعجز المتغذّي عن ذلك لكبر الجثّة، وزيادة الحاجة، لنفاد أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة لا الغريزية، فيصير ما يحصّله مساوياً لما يتحلّل، وحينئذٍ يقف النامي، وعند القرب من تمام النموّ تتفرّغ النفس للتوليد فيقوى المولّد حيناً من الدهر.

---

(١) انظر: الأسفار الأربعة: ٨: ٦١، ذيل البرهان على تعدد القوى.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٦.

ثمّ إذا عجز المتغذّي عن إيراد بدل ما يتحلّل بحيث ثم يفضل شيء يتصرّف المولد فيه، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط، فصارت المادّة غير مستعدّة لذلك، وقف المولد أيضاً، ويبقى المتغذّي عمّالاً إلى أن يعجز، فيحل الأجل لسرعة تحلل الأجزاء، وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية؛ لعدم غذائها، ووجود ما يضادّها.

وإنما لم يصل المدد من الله سبحانه إلى هذه القوى بعد عجزها كما يصل إلى القوى الفلكية؛ لعدم احتياج النفس إلى البدن بعد ذلك؛ لتجوهرها، وفعليتها، وتوجّهها إلى نشأة أخرى.

وهذا هو السبب للموت الطبيعي في الحقيقة، كما حقّقه أستاذنا[1]، ويأتي بيانه، لا مجرّد عجز القوى؛ لإمكان وصول المدد إليها لولا ذلك.

فصل

وهؤلاء الأملاك دائماً في شغلهم، لا يمسكون عن أفعالهم طرفة عين، فإنّ الشجر - مثلاً - إذا سقي الماء، أو الحيوان أكل الغذاء، فذلك ليس بغذاء، ولا أكل على الحقيقة، وإنما مثلهم كمثل الجابي الجامع للمال في خزانته، وهي المعدة في الحيوان، وما يجري مجراها في النبات، فإذا اختزن ما فيها وأمسكا عن السقي والأكل فحينئذٍ تتولاه الملائكة بالتدبير، وتحيله من حال إلى حال، ويغذيهما به في كلّ آن، ونَفَس، فهما لا يزالان في غذاء دائم، ولولا ذلك لبطلت الحكمة في نشأة كلّ متغذّ، والله حكيم.

فإذا خلت الخزانة حرّكت الملائكة الجابي إلى تحصيل ما يملؤها به، فإذا لم يوجد غذاء يحلّلون المواد والفضلات الّتي في البدن، ولا يزال الأمر كذلك أبداً، فهذه صورة الغذاء في كلّ نفس، فكلّ نَفْس أكلها دائم في هذه النشأة أيضاً، كما في الآخرة.

فصل

ويخدم المولّد ملكان:

أحدهما: يجعل فضلة الهضم الأخير منيّاً، أوما يجري مجراه من بيضة، أو بذور، وهو إمّا في كلّ البدن، فتلك المادّة الّتي يفرزها متخالفة الحقيقة، متشابهة الامتزاج؛ لخروجه من جميع الأعضاء، وتولّده عندها جميعاً، فيحصل من العظم مثلاً مثله، ومن اللحم مثله، وهكذا.

وإما في موضع مخصوص من البدن، كالأنثيين في الحيوان، فتكون المادّة المفروزة

---

(١) عثرت على هذا المطلب في شرح الإشارات: ٢: ٤٠٩ و ٤١٠.

متشابهة الحقيقة، وإنما تختلف أجزاؤه باختلاف أوضاعها بالنسبة إلى الرحم، أوما يجري مجراه، وغيره من الأسباب الخفية.

والملك الثاني: يهيّىء كلّ جزء من أجزاء تلك المادّة لقبول صورة مخصوصة من واهب الصور، أما على تقدير تخالفها، فبتمزيجها تمزيجات بحسب عضو، فيخصّ للعصب مزاجاً، وللعظم مزاجاً، وللشريان مزاجاً، وهكذا.

وأمّا على تقدير تشابهها، فبأن يحيل كلّ جزء ويغيره إلى أن يجعل بعضها مستعدة للعصبية، وبعضها للعظمية، وبعضها للشريانية، إلى غير ذلك، باختلاف الأسباب المقتضية لذلك.

وهذا الملك إنّما يوجد في تلك المادّة المفروزة عند كونها في الرحم، أو ما يجري مجراه خاصة.

وهذان الملكان ربما اجتمعا في شخص واحد، كما في أكثر النباتات، وربما افترقا في شخصين، ذكر وأنثى، كما في أكثر الحيوانات، وإذا اجتمعا حصل التوليد، ويسمى الأوّل عند الجمهور بالمغيّرة، والثاني بالمصوّرة.

أما واهب الصور فهو الله سبحانه، بتوسّط الحقيقة العقلية، الّتي هي ربّ نوع النفس النباتية المخدومة لهذه الأملاك جميعاً، كما في سائر الأفاعيل.

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾(١).

وقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾(٢).

وعن النبي ﷺ، في وصف ملك الأرحام: إنه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده، ثمّ يصوّرها جسداً، فيقول: يا رب، أذكر، أم أنثى؟ أسويّ، أم معوج؟ فيقول الله ما شاء، ويخلق الملك(٣).

وفي لفظ آخر: ويصوّر الملك، ثمج ينفخ فيها الروح بالسعادة، أو بالشقاوة(٤).

فصل

إن الأرض للنبات بمنزلة الرحم، والبذر وما يقوم مقامه من الأصول إذا انفسدت بالرطوبة بمنزلة المني والبيضة، فإذا نكح الجوّ الأرض، وأنزل الماء، ودبّرته في رحمها آثار الأنوار الفلكية، ضحكت الأرض بالأزهار، وأنبتت من كلّ زوج بهيج، فمنه ما يولد في الربيع، ومنه

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦.
(٢) سورة الواقعة، الآيتان: ٥٨ و ٥٩.
(٣) بحار الأنوار: ٥٧: ٣٨٤، ح١١٤، بهذا المضمون.
(٤) ورد هذا الخبر في إحياء علوم الدين: ١٣: ١٧٨، و١٧٩.

ما يولد في الصيف، كما يكون حمل الحيوان مختلفاً زمانه باختلاف طبيعته، فإنه لا يقبل من تأثير الزمان فيه إلاّ بقدر ما يعطيه مزاجه وطبعه.

وإن من النبات ما لا يتكون إلاّ من البذر والثمر، ومنه لا يتكون إلاّ من الأصل، ومنه ما يتكون منهما، وربما يتكون من بذر واحد في بلاد مختلفة نباتات مختلفة.

وأوّل ما يتكوّن من النبات أوّليّة بالطبع طبقات ثلاثة يقوم جرمه بها، منها اللب وما يتصل به، ومنها العود، كالخشب وما يشبهه ويناسبه، ومنها اللّحاء وما يتمّه وينتيه إليه.

والغرض الطبيعي في النبات إما في عوده، أو ساقه، أو أصله، أو ورقه، أو قشره، أو غصنه، أو ثمره.

ولمّا لم يجد الجرم الصلب غذاء يتشبّه به دفعة بلا تدريج خلق في الأشجار الصلبة لب يشبه المخّ في العظام، عناية من الله تعالى في حقها.

وأمّا الأشجار الضعيفة القوام، المتخلخلة فهي بمعزل عن ذلك: لعدم حاجتها إليه، وما كان الغرض الطبيعي فيه أن يعظم حجمه ويطول قده في مدّة قصيرة امتنع أن يكون صلباً؛ لأنّ الصلب يحتاج إلى مادّة عاصية، وقوّة طابخة، والتصرّف في مثلها يحتاج إلى مدّة طويلة، فسبحان من أنزل من السماء ماء فأخرج به نبات كلّ شيء، فأخرج منه خضراً يخرج منه حباً متراكباً، ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه، انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه، إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون[1]، ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2].



(١) اقتباس من الآية ٩٩، من سورة الأنعام.

(٢) سورة الرعد، الآية: ٤.

في الحيوان

- ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ مُخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَۗ﴾[١].

□□

فصل

المركّب العنصري لما استوفى درجات النبات، تخطّى خطوة أخرى إلى جانب القدس إن كان من أهل السلوك، على صراط الله، بأن كان ناقصاً ضعيف الفعلية جداً، كأنه يتضرّع في فكاك رقبته من النقصان، كالأجنّة في بطون أمهاتها، ممّا لها نفوس نباتية، ولم تصر حيوانات بعد، فإذا كان كذلك فيتقرّب إلى الله تعالى بالتوجّه إليه تقرّباًما، فيتقرّب الله سبحانه إليه ضعف تقرّبه، كما هي سنّته تعالى، فيفيد له بذلك بدل صورته الناقصة صورة كمالية حيوانية، ذات نفس ملكوتية، حسّاسة، درّاكة، متحرّكة بالإرادة، فيصدر عنها ببساطتها كلّ ما يصدر من النبات، ويزيد عليه بأفعال مختصّة بها، فيوكّل الله تعالى بها - مع تلك الملائكة الّتي كانت له أولاً - ملائكة أخرى أرفع درجة منهم، بها يدرك، ويتحرّك بالإرادة، وهذا هو الحيوان.

وصل

فإن كان كاملاً في الحيوانية، بأن يقوى أثر النفس فيه، ومن شأنه أن يدخل في نشأة الملكوت ويصير حيّاً بالذات، مستقلاً في تلك النشأة، أفاض الله سبحانه عليه عشر حواسّ للإدراك، خمسة لنشأته الظاهرة، وخمسة لنشأته الباطنة، فيصير ذا قدمين، تكون له قدم في هذه النشأة، وأخرى في تلك النشأة، فيأخذ في تكميل النشأتين مبتدئاً بالأولى الفانية، حتّى يبلغ في تكميلها إلى حد ما يمكن له أن يجعلها آلة لتكميل الأخرى، ثمّ يأخذ في تكميل الأخرى متوجّهاً إلى الله سبحانه، وعالم الآخرة، توجّهاً غريزياً، وسلوكاً ذاتياً، كما أشير إليه في قوله تعالى، مخاطباً لأشرف أنواعه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[٢].

فتتكامل ذاته يوماً فيوماً بالتدريج، باستعدادات يكتسبها من النشأة الأولى، وأخلاق وهيئات، إمّا في سعادة، أو في شقاوة، حتّى تستقل في النشأة الأخرى، وتصير فيها بالفعل، وتبطل عنه القوّة الاستعدادية، فيمسك عن تحريك البدن، ويرفض هذه النشأة الفانية؛ استغناء

(١) سورة فاطر، الآية: ٢٨.

(٢) سورة الانشقاق، الآية: ٦.

عنها، ويرتحل إلى الآخرة ارتحالاً طبيعياً، وهذا هو الموت الطبيعي للحيوان الكامل، وهو بعينه ولادة وحياة في النشأة الأخرى، ومبناه استقلال النفس بحياتها الذاتية، وترك استعمالها الآلات البدنية على التدريج، حتّى تنفرد بذاتها، وتخلع البدن بالكلية؛ لصيرورتها بالفعل، وهذه الفعلية لا تنافي الشقاوة الأخروية؛ إذ ربما تصير شيطاناً بالفعل، أو على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الرديّة، كذا حقّقه أستاذنا[١] - سلّمه الله -.

وصل

وإن كان ناقصاً في الحيوانية، بأن يضعف أثر النفس فيه، ولم يكن من شأنه الدخول في الملكوت، والصيرورة من أهله، أفاض الله سبحانه عليه بعض الحواسّ دون بعض، إمّا قوية، أو ضعيفة، على اختلاف مراتب الحيوانات، أو كلها، ولكن ضعيف الباطنية، وخصوصاً حسّ الخيال، فيعيش في هذه النشأة مدّة ما، حياة عرضية بقوّة الملكوت، حيث إن ملائكتها وقواها من تلك النشأة، ثمّ إذا مات فات، كالنبات؛ لعدم تعيّنه واستقلاله في تلك النشأة، فلم يبق منه إلاّ ربّ نوعه الّذي به حياته وقوامه، وفني هو فيه، وحشر إليه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[٢].

فصل

إن الله سبحانه خلق الحيوانات أنواعاً مختلفة، وأصنافاً شتى، اختلافاً لا يدخل تحت الحصر والضبط، وربما يقال: إن عدد أنواعها ألف وأربعمائة، ثمانمائة منها بحرية، وستّمائة برّية.

وفي الكافي، بإسناده عن ابن عباس، قال: «سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن الخلق، فقال: خلق الله ألفاً ومائتين في البر، وألفاً ومائتين في البحر، وأجناس بني آدم سبعون جنساً، والناس ولد آدم، ما خلا يأجوج ومأجوج»[٣].

والبرّي يتنفّس ويتروّح للحرارة من الهواء، والبحري إمّا مكانه وغذاؤه وتنشّقه في الماء، فينقل الماء إلى بطنه، ثم يرده بدل النسيم، فلا يعيش إذا فارقه، وإما مكانه وغذاؤه في الماء، ولكن يتنفّس من الهواء، سواء كان معدنه في الماء، ولا يبرز، أو كان له أن يبرز، كالسلحفاة، وإما مكانه وغذاؤه في الماء ولا يتنشّق أصلاً، كأصناف من الصدف.

والمتنفّس ما يتنفّس من طريق واحد، كالفم والخيشوم، أو من مسامه، مثل الزنبور والنحل.

---

(١) انظر: الشواهد: ٨٨ و ٨٩، حكمة عرشية.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.
(٣) الكافي: ٨: ٢٢٠، ح ٢٧٤.

ومن الحيوان ما يحتاج إلى طعم معيّن، كالنحل، فإنّ غذاءه زهري، والعنكبوت، فإنّ غذاءه ذباب.

ومنه منتن الطعم، ومنه ما يحتاج إلى مأوى معيّن، ومنه من يأوي كيف اتّفق، إلاّ أن يلد فيقيم للحضانة، ومنه ما هو إنس بالطبع، كالإنسان، أو بالمولد، كالهرة والفرس، أو بالقسر، كالفهد، ومنه ما لا يأنس، كالنمر، ومنه ما لا يمكنه أن يعيش وحده، كالإنسان، والنحل، والنمل، إلاّ أن النحل يطيع رئيساً واحداً، والنمل له اجتماع، ولا رئيس له.

ومنه ما يحتاج إلى رجل للمشي، إمّا اثنتين، أو أربع، أو ثمانية، أو أكثر، ولا بدّ أن تكون زوجاً لتعادل الحمل والثقل، ومنه ما لا يحتاج إلى ذلك، بل يمشي ببطنه، قال الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾(١).

ومنه ما يحتاج إلى أجنحة اثنتين، أو أربع، يطير بهما، بصفيف، أو دفيف، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ﴾(٢).

وقال: ﴿أَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِى جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(٣).

والمنتقل في الماء منه ما يعتمد في غوصه على رأسه، وفي السباحة على أجنحته، كالسمك، أو يعتمد في السباحة على أرجله، كالضفدع، ومنه ما يمشي في قعر الماء، كالسرطان، ومنه ما يزحف، كضرب من السمك لا جناح له.

ومن الحيوان مصوّت، وغير مصوّت، وكلّ مصوّت فإنه عند الاغتلام وحركة شهوة الجماع أشد تصويتاً، إلاّ الإنسان، ومنه ما هو شبق كالديك، ومنه عقيف، له وقت معيّن يهيج فيه، ومنه ما تناسله بأن تلد أنثاه حيواناً مثله، ومنه ما تناسله بأن تبيض أنثاه بيضاً، ومنه ما يبيض في بطنه، ثمّ يصير بعد ذلك دوداً، سن البحري المعروف بـ «سلاسي»، وربما كان بيضاً، وصار قبل أن يباض حيواناً، كأكثر الأفاعي، إلى غير ذلك من الاختلافات الكثيرة.

فأعدّ الله سبحانه بلطيف صنعه وبلاغ حكمته لكلّ منها آلات وقوى لخاصّ أفاعيلها وحاجاتها، يناسبها، فاختلفت الحيوانات بحسب الأعضاء والأدوات وأوضاعها وأحوالها وقواها ومشاعرها ومداركها، لحكم ومصالح مختصة بها.

وكلّ حيوان شحيم ذي ثرب، فدماغه دسم، وما لا شحم له فلا دسومة لدماغه، وذو الأذن ولود غالباً، وما ليس له أذن ظاهر يتكوّن من الأبيضة.

---

(١) سورة النور، الآية: ٤٥.

(٢) سورة الملك، الآية: ١٩.

(٣) سورة النحل، الآية: ٧٩.

ومن الحيوان ما لايغتذي مدّة، ويكون مع ذلك في غاية السمن والقوّة، كالدب في الشتاء، والقنفذ، ومنه ما يغتذي من الحيوان فقط، أو من النبات فقط، أو منهما.

ومن الطير آكل لحمٍ، ولا قط حبٍّ، وآكل عشب.

وكلّ طائر جناحه ذو ريش، فهو ذو دم، وما جناحه جلد أو صفاق فقد يكون له دم، كالخفّاش، وقد لا يكون، كالنحل، وما له جناح صفاقي ولا دم له، فمنه ما له جناحان، ومنه ما له أربعة أجنحة، ومنه ما له إبرة يلسع بها.

وذو الجناحين منه صغيرة، ومنه ما يلسع بخرطومه، كالبعوض والذباب، وربما كان للجناح الصفاقي غلاف، كما للجِعلان.

والعديم الدم أصغر من ذي الدم، ما خلا أصناف الحيوان البحري.

فصل

وكما أنها مختلفة في الأعضاء والآلات البدنية، فكذلك مختلفة في الأخلاق والهيئات النفسانية، فمنها هاد بالطبع، قليل الغضب، الخرق، كالنقرة، وشديد الجهل والغضب، كالخنزير البرّي، وحليم جزوع كالبعير، ورديء الحركات يغتال، كالحية، وجري قوي شهيم، ومع ذلك كبير النفس، كريم، كالأسد، وقوي يغتال وحشي، كالذئب، ومختال مكّار رديء الحركات كالثعلب، وغضوب شديد الغضب، سفيه إلاّ أنه ملق متودّد، كالكلب، وشديد الكيس مستأنس، كالفيل والقرد، وذو حياء وحفاظٍ كالأوز، وحسود منافر، مباه بجماله، كالطاووس، وشديد الحفظ، كالجمل والحمار، إلى غير ذلك من الصفات والأخلاق.

ولكلّ منها هاد، وملهم، يهديه إلى خصائص أفاعيله، وأخلاقه، من الملائكة الموكّلة بها، بإذن الله، والله سبحانه وراء الكلّ هو الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى.

وفي كلام أمير المؤمنين عليه السلام: **«ابتدعهم خلقاً عجيباً، من حيوان، وموات، وساكن، وذي حركات، وأقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته، وعظيم قدرته ما انقادت له العقول، معترفة به، ومسلّمة له، ونعقَتْ في أسماعنا دلائله، على وحدانيته، وما ذرأ من مختلف صور الأطيار الّتي أسكنها أخاديد الأرض، وخروق فجاجها، ورواسي أعلامها، من ذات أجنحة مختلفة، وهيئات متباينة، مصرفة في زمام التسخير، مرفرفة بأجنحتها في مخارق الجو المنفسح، والفضاء المنفرج، كوّنها بعد إذ لم تكن في عجائب صور ظاهرة، وركّبها في حقاق مفاصل محتجبة، ومنع بعضها بعبالة خلقه أن يسمو في الهواء خفوقاً، وجعله يدف دفيفاً ونسقها على اختلافها في الأصابيع بلطيف قدرته، ودقيق صنعته، فمنها مغموس في قالب لون لا يشوبه غير لون ما غمس فيه، ومنها مغموس في لون صبغ قد طُوّق بخلاف ما صبغ به، ومن**

أعجبها خلقاً الطاووس الّذي أقامه في أحكم تعديل، ونضّد ألوانه في أحسن تنضيد» الحديث في نهج البلاغة[١].

فصل

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له، يصف فيها عجيب خلق أصناف الحيوان: «ولو فكّروا في عظيم القدرة، وجسيم النعمة، لرجعوا إلى الطريق، وخافوا عذاب الحريق، ولكنّ القلوب عليلة، والبصائر مدخولة، ألا ينظرون إلى صغير ما خلق، كيف أحكم خلقه، وأتقن تركيبه، وفلق له السمع والبصر، وَسوّى له العظم والبشر.

انظروا إلى النملة في صغر جثّتها، ولطافة تركيبها[٢]، لا تكاد تنال بلحظ البصر، ولا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها، وصبّت على رزقها، تنقل الحبّة إلى جحرها، وتعُدّها في مستقرّها، تجمع في حرّها لبردها، وفي وِردها لصدرها، مكفول برزقها، مرزوقة بوفقها، لا يغفلها المنّان، ولا يحرمها الديّان، ولو في الصفا اليابس، والحجر الجامس، ولو فكّرت في مجاري أكلها، في علوها، وسفلها، وما في الجوف من شراسيف بطنها، وما في الرأس من عينها، وأذنها، لقضيت من خلقها عجباً، ولقيت من وصفها تعباً، فتعالى الله الذي أقامها على قوائمها، وبناها على دعائمها، لم يَشركه في فطرتها فاطر، ولم يُعنه على خلقها قادر، ولو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غاياته ما دلّتك الدلالة إلاّ على أنّ فاطر النملة هو فاطر النخلة؛ لدقيق تفصيل كلّ شيء، وغامض اختلاف كلّ شيء، وما الجليل واللطيف، والثقيل والخفيف، والقوي والضعيف في خلقه إلاّ سواء. وكذلك السماء والهواء والرياح والماء.

فانظر إلى الشمس والقمر والنبات والشجر والماء والحجر، واختلاف هذا الليل والنهار، وتفجّر هذه البحار، وكثرة هذه الجبال، وطول هذه القلال، وتفرّق هذه اللغات والألسن المختلفات، فالويل لمن جحد المقدّر، وأنكر المدبّر[٣]، زعموا أنّهم كالنبات ما لهم زارع، ولا لاختلاف صورهم صانع، ولم يلجأوا إلى حجّة فيها ادّعوا، ولا تحقيق لما وَعَوا[٤]، وهل يكون بناء من غير بانٍ، أو جناية من غير جانٍ.

وإن شئت قلت في الجرادة؛ إذ خلق لها عينين حمراوين، وأسرج لها حدقتين قمراوين، وجعل لها السمع الخفي، وفتح لها الفم السوي، وجعل لها الحسّ القوي، ونابين بهما تقرض، ومنجلين بهما تقبض، يرهبها الزُّرّاع في زرعهم، ولا يستطيعون ذبّها ولو أجلبوا

---

(١) نهج البلاغة: ٢٣٥، خطبة رقم «١٦٥».
(٢) في المصدر: هيأتها.
(٣) في المصدر: أنكر المقدّر، وجحد المدبّر.
(٤) في المصدر: أوعوا.

بجمعهم حتّى ترد الحرث في نزواتها، وتقضي منه شهواتها، وخلقها كلّه لا يكون إصبعاً مستدقّة، فتبارك الله الّذي يسجد له من في السماوات والأرض طوعاً وكرهاً، ويعفّر له خدّاً ووجهاً، ويلقي بالطاعة إليه سِلماً، وضعفاً، ويعطي له القياد رهبة وخوفاً.

فالطير مسخّرة لأمره، أحصى عدد الريش منها، والنفَس، وأرسى قوائمها على الندى واليبَس قدّر أقواتها، وأحصى أجناسها، فهذا غراب، وهذا عقاب، وهذا حمام، وهذا نعام، دعا كلّ طائر باسمه، وكفل له برزقه، وأنشأ السحاب الثقال، فأهطل ديمها، وعدّد قسمها، فبلّ الأرض بعد جفوفها، وأخرج نبتها بعد جدوبها»[1].

فصل

ومن لطف الله سبحانه أن خلق هذه الحيوانات كلّها، من عفونات الأرض، ليصفو الهواء من تلك العفونات الّتي لو خالطت الهواء الّذي أودع الله فيه حياة الإنسان، وعافيته، لكان سقيماً، مريضاً، معلولاً، فصفّى له الجوّ بتكوين هذه المعفّنات حيواناً؛ لطفاً منه، لتقل الأسقام والعلل، وله الحمد.

فصل

ومن عناية الله سبحانه أن جعل في جبلّة الحيوانات الآلام والأوجاع، والجوع والعطش، حثّاً لنفوسها على حفظ أجسادها من الآفات العارضة لها؛ إذ كانت الأجساد لا تقدر على جرّ منفعة، ودفع مضرّة، فلولا ذلك لتهاونت النفوس بالأجساد، وأسلمتها إلى المهالك، قبل فناء أعمارها، وتقارب آجالها، ولما علم أنه لا يدوم بقاؤها أبد الآبدين جعل لكلّ منها عمراً طبيعياً أكثر ما يمكن، ثمّ يجيئه الموت الطبيعي، شاء أم أبى، وقد علم الله أنه يموت كلّ يوم منها في البر والبحر والسهل والجبل، عدد لا يحصيه إلاّ هو، فجعل بواجب حكمته جثث جيف موتاها غذاء لأحيائها، ومادّة لبقائها؛ لئلاّ يضيع شيء ممّا خلق بلا نفع، وفائدة، فكان في هذا منفعة للأحياء، ولم يكن فيه ضرر على الموتى، وهذا أحد وجوه الحكمة في أكل بعض الحيوانات بعضاً.

ومن جملة تلك الوجوه أنه لو لم تكن الأحياء تأكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث، واجتمع منها على ممرّ الأيام والدهور، حتّى كان يمتلىء بها وجه الأرض، وقعر البحار، وتفسد المياه، وريحها، فتصير تلك سبباً وهلاكاً للأحياء، فالغرض الأصلي من ذلك إنّما هو جلب المنفعة، ودفع المضرّة، وإن كان ينال بعضها الآلام والأوجاع عند الذبح والقتل والقبض، فإنّ ذلك إنّما هو بالعرض.

---

(١) نهج البلاغة: ٢٧٠، من الخطبة «١٨٥» في صفة خلق أصناف الحيوان.

ولنقتصر في هذا النمط من الكلام على ذلك، فإنه بحر لا ساحل له: إذ بدائع حكم الله سبحانه وعناياته في خلقه أكثر من أن تصل إلى صفته عمايق الفطن، أو تبلغه قرائح العقول، أو تستنظم وصفه أقوال الواصفين، ولنشتغل بالبحث عن شيء ممّا دبّر الله سبحانه بلطيف حكمته، ودقيق صنعه في بدن الحيوان الكامل خاصة، الّذي يبقى بعد خراب البدن، سيّما أشرف أنواعه، الّذي هو الإنسان، وليقس عليه سائر الأنواع.

فصل

لما كانت النفس الحيوانية من عالم الملكوت، وهي نشأة لطيفة نورانية، وبدنها من عالم الملك، وهي نشأة كثيفة ظلمانية، والشيء إنّما يتصرّف في ما بينه وبينه مناسبة، فلا بدّ من متوسّط له مناسبة ما مع كلّ من الطريفين، ليتمكّن من التصرّف فيه، بل لا بدّ وأن يكون فيما بين ألطف لطيفه وأكثف كثيفه وسائط متناسبة، منضودة بعضها بالبعض، كما في طبقات الأجرام الكلية الفلكية، والعنصرية؛ إذ الموجودات مترتبة في اللطافة والكثافة فيما يتّصف بهما، كما أنها مترتبة في الشرف والخسّة، كما دلّت عليه قاعدة الإمكان الأشرف.

فخلق الله سبحانه بلطيف صنعه جرماً، حارّاً، لطيفاً، نورانياً، شفّافاً، يسمى بـ «الروح البخاري»، وجعله مركباً للنفس وقواها، وكرسيّاً لملائكتها، حيّاً بحياتها، باقياً بتعلّقها به، فانياً برحلتها عنه، لا كسائر الأجرام الّتي تزول عنها الحياة، وهي باقية، وبه حياة البدن من الواهب بواسطة النفس، فكلّ موضع منه يفيض عليه من سلطان نوره يحيى، وإلاّ فيموت.

واعتبر بالسدد، فلولا أن قوّة الحس والحركة قائمة بهذا الجسم اللطيف لما كانت السدد تمنعهما، وقد يخدر العضو بالسدة بحيث لا يتألّم بجرح، وضرب، وربما تنقطع الروح فتبطل الحياة منه، ولولا أنه شديد اللطافة لما نفذ في شباك العصب، ومن أخذ بعض عروقه يحسّ بجري جسم لطيف حارّ فيه، وتراجعه عنه، وهذا هو الروح، ومنبعه القلب الصنوبري، ومنه تتوزّع على الأعضاء العالية والسافلة من البدن، فما يصعد إلى معدن الدماغ على أيدي خوادم الشرايين معتدلاً بتبريده، فائضاً إلى الأعضاء المدركة والمتحركة، منبثّاً في جميع البدن، يسمى روحاً نفسانياً، وما يسفل منه إلى الكبد بأيدي سفراء الأوردة الّذي هو مبدأ القوى النباتية منبثّاً في أعمال البدن، يسمى روحاً طبيعياً.

فصل

وهذا الروح إنّما يحدث من لطائف الأمشاج الأربعة، الّتي هي: **الدم، والبلغم، والصفراء، والسوداء**، كما أن الأعضاء حادثة عن كثافتها على نسبة محدودة مزاجية.

والأمشاج هي أوّل ما يحدث من الغذاء؛ وذلك لأنّ الغذاء له انهضام ما بالمضغ؛ لاتصال سطح الفم بسطح المعدة، بل كأنهما سطح واحدة، وفيه منه قوّة هاضمة؛ ولهذا لا يوجد في الممضوغ الطعم الأوّل، ولا الرائحة الأولى.

ثم إذا ورد على المعدة انهضم الانهضام التام بحرارة المعدة، وبحرارات تطيف بها، فصار بذاته في كثير من الحيوان، وبمعونة ما يخالطه من المشروب في أكثرها، كيلوساً، وهو جوهر سيّال شبيه بماء الكشك الثخين.

ثمّ إنه بعد ذلك ينجذب لطيفه من المعدة، ومن الأمعاء - أيضاً - فيندفع في طريق العروق المتصلة بالأمعاء المسمّاة ما ساريقا، إلى العرق المسمى باب الكبد، وينفذ في الكبد في أجزاء وفروع للباب داخلة في الكبد، متصغّرة متضائلة، فإذا تفرّق في ليف هذه العروق صار كأنّ الكبد بكليتها ملاقية لكلية هذا الكيلوس، وكان لذلك فعلها فيه أشدّ وأسرع، وكأنّ الكبد يمتصّه من المعدة والأمعاء، ويجذبه إلى نفسه، فيحنئذٍ ينطبخ، ويستفيد من الكبد الحرارة والحمرة؛ لرقّة صفاقات تلك الشعب، وفي كلّ انطباخ لمثله شيء كالرغوة والطفاوة، وشيء كالدردي والعكر، وشيء يميل إلى الفجاجة، كبياض البيض، فالرغوة هي الصفراء، والرسوب هو السواء، والفج هو البلغم، والمتصفّى من هذه الجملة نضيجاً هو الدم، وهو الغذاء الحقيقي للبدن.

فصل

إذا تمّت استحالة الكيلوس إلى الدم تميّزت المائية، وتنجذب من الجانب المحدّب في عرق نازل إلى الكليتين، وتحمل من نفسها من الدم ما يكون بكميّته، وكيفيته، صالحاً لغذاء الكليتين، فتغذو الكليتين الدسومة والدموية من تلك المائية، ويندفع باقيها إلى المثانة، وإلى الإحليل، وتندفع الرغوة الصفراوية إلى المرارة من الجانب المقعّر في منفذ لها فوق الباب، يتصل أحد طريفي المنفذ بالمرارة، والآخر بالكبد، فتقذفها المرارة من منفذ آخر إلى الأمعاء، فتحثّ بحدّتها الأمعاء على دفع الأثقال والفضول، فيكون سبباً للنقاء من الثفل، ثمّ تخرج - أيضاً - مع خروج الثفل وبلوغها الأمعاء وعضل المقعدة فيحسّ بالحاجة، وينهض للتبرّز.

ويتوجّه الرسوب السوداوي إلى الطحال من الجانب المقعّر - أيضاً - في منفذ آخر، فيحيلها الطحال حتّى يكتسب قبضاً وحموضة، ثمّ يرسل منها في كلّ يوم شيئاً إلى فم المعدة، فينبّه بالجوع، فيحرّك الشهوة بحموضته، وقبضه، ثمّ يخرج - أيضاً - مع خروج الثفل ويتوجّه الدم الصافي إلى الأعضاء، ويتوزّع عليها في شعب العرق الأجوف العظيم النابت من حدبة الكبد، فيسلك في الأوردة المنشعبة منه، ثمّ في جداول، ثمّ في سواقي الجداول، ثمّ في رواضع السواقي، ثمّ في العروق الليفية الشعرية، ثمّ ترشح في فوّهاتها في الأعضاء بتقدير العزيز الحكيم.

وأمّا البلغم فلعدم استحاكم انهضامه وتولده من الهضم الأوّل، لم تحدث له الطبيعة وعاءً تقبله، فما صار منه إلى الكبد مع عصارة الطعام والشراب، انهضم في الكبد، وجداولها، واستحال وصار دماً، وما بقي منه في الأمعاء ولم ينحدر منها إلى الكبد، اندفع من الأمعاء،

وانغسل بالمرّة الصفراء المنقّية للأمعاء الغاسلة لها بحدّتها وحرافتها، ومنه ما لا يخرج من البدن لحاجة البدن إليه، لأنّه يغذوه كالدم، ولافتقاره إليه لحركة المفاصل، وترطيب الأمعاء.

وكلّ خلط يخرج من الفم بالقيء أو البصاق، أو ينحدر من الرأس ويخرج من الفم بالنخّع، ولا طعم له في طبيعته، يسمى بلغماً.

وصل

ثم إنّ للدم وما يجري معه من الأخلاط في العروق هضماً ثالثاً، وإذا توزّع على الأعضاء فيصيب كلّ عضو عنده هضم رابع.

فمراتب الهضم في الحيوانات الكاملة - بالنظر إلى أعضاء الغذاء والعضو المغتذي، وإلى ظهور التغيّرات في الغاية - أربع، وإن كان الغذاء من مبدأ المضغ إلى حين أن يصير جزءً من العضو يعرض له في كلّ آن تغيّر واستحالة، من غير أن يكون ذلك محصوراً في عدد، وينفصل في كلّ مرتبة من هذه المراتب الأربع فضلة؛ لأنّ الهاضمة لا يمكنها إحالة جميع ما يرد إليها من الغذاء، إمّا لكثرته، وإما لأنّ من أجزائه ما لا يصلح أن يصير جزءً من المغتذي.

فالفضلة الأولى للهضم الأول الّذي يكون في المعدة، وهي البراز، ويندفع في طريق الأمعاء، والثانية للثاني الّذي يكون في الكبد، ويندفع أكثرها بالبول، والباقي من طريق الطحال والمرارة، والثالثة للثالث الّذي يكون في العروق، والرابعة للرابع الّذي يكون في الأعضاء، واندفاعها قد يكون طبيعياً، وقد يكون غير طبيعي، والثاني قد يكون باقياً على حاله، من غير تصرّف للهضم الثالث فيه، كدم البواسير، والدم الفاسد الخارج بالرعاف، وغيره، وقد يستحيل استحالة غير تامة، كالصديد والقيح، أو تامة إمّا إلى حالة تصلح للتغذية، كالثفل النضيج الخارج في البول في حالة الصحة، ممّا فات القوّة الغاذية، أو لا، كالمرّة الخارجة من الأورام المنفجرة، والأوّل وهو ما يكون اندفاعه طبيعياً قد يجمع إلى منفعة الانتقاص منفعة أخرى، وقد لا يجمع، والأوّل إمّا أن تكون تلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الأعضاء، وهو مادّة الظفر، أو لا، وهو مادّة الشعر، أو غير متّصل، وهو مادّة الولد، أعني المني، أو يكون غير توليد جسم آخر.

وحينئذٍ فتلك المنفعة قد تتعلّق بالمني، كالوذي الحافظ لرطوبة المني المسهّل لخروجه، وقد تتعلّق بالجنين حال تكوّنه، كالطمث لو حال خروجه، كالرطوبات الكائنة حالة الولادة، أو بعد ذلك، كاللبن، وقد لا تتعلّق بهما؛ وذلك إمّا لدفع ضرر شيء يخرج من البدن، كالودي الكاسر بلعبيته لحدّة البول، أو يدخل فيه، كوسخ الأذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها من الذباب ونحوه، وإما لا لدفع ضرر شيء، كاللعاب المعين على التكلم بترطيبه اللسان.

والثاني وهو ما لا يجمع إلى منفعة الانتقاص منفعة أخرى، إمّا أن يتكوّن عنه جسم آخر

منفصل، كمادّة القمل، أو غير منفصل، كمادّة الحصاة، وإما أن لا يتكوّن، وهو إمّا أن لا يكون محسوساً البتّة، كالبخار المتحلل. أو يكون محسوساً أحياناً، كوسخ البدن الكائن من فعل غذائه، فإنه لا يحسّ به إلاّ إذا جمع أو دائماً، واندفاعه إمّا من منفذ محسوس، كالمخاط، أوغير محسوس، كالعرق.

والأعضاء القوية تدفع فضولها إلى جاراتها الضعيفة، كدفع القلب إلى الإبطين، والدماغ إلى ما خلف الأذنين، والكبد إلى الأُريتين، كذا أفاد بعض الفضلاء.

فلنشرح أعضاء الحيوان الكامل أولاً تشريحاً يناسب وضع الكتاب، مع ذكر منافعها على ما استفدناه من علماء هذا الفن، مع زوائد ذوات فوائد، ثمّ نذكر الملائكة الموكّلين به؛ توسيعاً لساحة ميدان التفكّر في عظمة الله، وبالله التوفيق.



في تشريح أعضاء الحيوان الكامل، ومنافعها

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ۝٦ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾[1]

□□

فصل

إن الله سبحانه خلق أعضاء الحيوان مختلفة؛ لحكم ومصالح، فجعلها عظاماً، وأعصاباً، وعضلات، وأوتاراً، ورباطات، وعروقاً، وأغشية، ولحوماً، وشحوماً، ورطوبات، وغضاريف، وهي البسائط.

ثمّ جعل منها الأعضاء المركبة الآلية من القِحف، والدماغ، والفكّين، والعين، والأذن، والأنف، والأسنان، واللسان، والحلق، والعنق، والصلب، والنخاع، والأضلاع، والقَصّ، وا لترقوة، والعضد، والساعد، والرسغ، والمشط، والأصابع، والأظفار، والصدر، والريّة، والقلب، والمريء، والمعدة، والأمعاء، والكبد، والطحال، والمرارة، والكلى، والمثانة، ومراق البطن، والأنثيين، والقضيب، والثدي، والرحم، والعانة، والفخذ، والساق، والقدم، والكعب، والعقب، وغير ذلك.

أربعة منها رئيس شريف، وهي: الدماغ، والقلب، والكبد، والأنثيان؛ إذ في الأول قوّة الحسّ والحركة، وفي الثاني قوّة الحياة، وفي الثالث قوّة التغذية، والثلاثة ضرورية لبقاء الشخص، وفي الرابع قوّة التوليد، وحفظ النسل، المحتاج إليه في بقاء النوع، وبه تتم الهيئة، والمزاج الذكوري، والأنوثي، اللذين هما من العوارض اللازمة لأنواع الحيوان.

وكلّ من الثلاثة الأول مشتبك بالآخر، محتاج إليه؛ إذ لولا الكبد وإمداده لسائر الأعضاء بالغذاء لانحلّت وانفشت، ولولا ما يتّصل بالكبد من حرارة القلب لم يبق له جوهره الّذي به يتمّ فعله، ولولا تسخّن الدماغ بالشرايين وإغذاء الكبد بالعروق الصاعدة إليه لم يدم له طباعه الّذي يكون به فعله، ولولا تحريك الدماغ لمفصل الصدر لم يكن التنفس، ولم يبق للقلب جوهره الّذي منه تنبعث الحرارة الغريزية في أبداننا، ولكن الرئيس المطلق هو القلب، وهو

---

(١) سورة الانفطار، الآيات: ٦ - ٨.

أوّل ما يتكوّن في الحيوان، ومنه يسري الروح الّذي هو محل الحسّ والحركة إلى الدماغ، ثمّ يسري منه إلى سائر الأعضاء، ومنه - أيضاً - يسري الروح الّذي هو محلّ مبدأ التغذّي والنموّ إلى الكبد، ثمّ يسري منه إلى سائر الأعضاء ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[1].

فصل

العظام أنواع، من طويل، وقصير، وعريض، ودقيق، ومصمت، ومجوّف، على حسب اختلاف المصالح والحكم.

فمنها ما قياسه من البدن قياس الأساس، وعليه مبناه، ومنها ما قياسه قياس المجن والوقاية، ومنها ما هو كالسلاح الّذي يدفع به المصادم، ومنها ما هو حشو بين فرج المفاصل، ومنها ما هو متعلّق العضلات المحتاجة إلى علاقة.

وجملة العظام دعامة وقوام للبدن؛ ولهذا خلقت صلبة.

ثمّ ما لا منفعة فيه - سوى هذه - خلق مصمتاً، وإن كان فيه المسام والخلل التي لا بدّ منها، وما يحتاج إليه لأجل الحركة أيضاً، فقد زيد في تجويفه، وجعل تجويفه في الوسط، واحداً، ليكون جرمه غير محتاج إلى مواقف الغذاء المتفرقة، فيصير رخواً، بل صُلّب جرمه وجمع غذاؤه، وهو المخ، في حشوه.

ففائدة زيادة التجويف أن يكون أخف، وفائدة توحيد التجويف أن يبقى جرمه أصلب، وفائدة صلابة جرمه أن لا ينكسر عند الحركات العنيفة، وفائدة المخ فيه ليغذوه، وليرطبه دائماً، فلا يتفتّت بتجفيف الحركة، وليكون وهو مجوّف كالمصمت، والتجويف يقلّ إذا كانت الحاجة إلى الوثاقة أكثر، ويكثر إذا كانت الحاجة إلى الخفّة أكثر.

وخلق بعضها مُشاشية لأمر الغذاء المذكور، مع زيادة حاجة بسبب شيء يجب أن ينفذ فيها، كالرائحة المستنشقة مع الهواء في العظم الّتي تحت الدماغ، ولفضول الدماغ المدفوعة فيها.

والعظام كلّها متجاورة، متلاقية، ليس بين شيء منها وبين الّذ يليه مسافة كثيرة، وإنما لم يجعل كلّ ما في البدن منها عظماً واحداً؛ لئلاّ يشمل البدن ما أصابته من آفة، أوكسر، وليكون لأجزاء البدن حركات مختلفة، متفنّنة، ولهذا هيّأ كلّ واحد منها بالشكل الموافق لما أريد به، ووصل ما يحتاج منها إلى أن يتحرك في بعض الأحوال معاً، وفي بعضها فرادى برباط أنبته من أحد طرفي العظم، ووصل بالطرف الآخر، وهو جسم أبيض عديم الحسّ، فجعل لأحد طرفي العظمين زوائد، وفي الآخر قعراً موافقة لدخول هذه الزوائد وتمكنّها فيها، والنابت

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١٤.

بهذه الهيئة بين العظام مفاصل، وصار للأعضاء من أجل المفاصل أن يتحرّك منها بعض دون بعض، ومن أجل الرُّبُط المواصلة بين العظام أن يتحرّك معاً، كعظم واحد، فتبارك الله من حكيم ما أحكمه.

فصل

ومن أجل أن العظام وسائر الأعضاء ليس لها أن تتحرك بذاتها، بل بمحرّك، وعلى سبيل جهة الانفعال، وصل بها من مبدأ الحسّ والحركة وينبوعهما الّذي هو الدماغ، وصولاً، وهذه الوصول هي العصب، وهو جوهر لدن، علك، مستطيل، مصمت عند الحسّ، غير العصبة المجوّفة الّتي في العين، فائدته بالذات إفادة الدماغ بتوسّطه لسائر الأعضاء حسّاً وحركة، وبالعرض تشديد اللحم وتقوية البدن.

وليس تتّصل بالعظم مفردة، ولكن بعد اختلاطها باللحم والرباط؛ وذلك لأنّ الأعصاب لو اتّصلت مفردة بعضو عظيم لكانت إمّا أن لا تقدر على أن تحرّكه البتّة، وإما أن يكون تحريكها له تحريكاً ضعيفاً، وخصوصاً عندما تتوزّع وتنقسم وتنشعب في الأعضاء، وتصير حصّة العضو الواحد أدقّ كثيراً من الأصل، وعندما يتباعد عن مبدئه ومنبته، ومن أجل ذلك ينقسم العصب قبل بلوغه إلى العضو الّذي أريد تحريكه به، وينسج فيما بين تلك الأقسام اللحم وشظايا من الرباط، فيتكوّن من جميع ذلك شيء يسمى عضلاً، ويكون عِظَمه، وصغره، وشكله، بمقدار العضو الّذي أريد تحريكه، وبحسب الحاجة إليه، ووضعه في الجهة الّتي يراد أن يتحرّك إليها ذلك العضو.

ثمّ ينبت من الطرف الّذي يلي العضو المتحرّك من طرفي العضلة شيء يسمى وتراً، وهو جسم مركّب من العصب الآتي إلى ذلك العضو، ومن الرباط النابت من العظام، وقد خلص من اللحم فيمرّ حتّى يتصل بالعضو الّذي يريد تحريكه بالطرق الأسفل، فيلتئم بهذا التدبير أن يعرض قليل تشنّج للعضلة نحو أصلها بجذب الوتر جذباً قوياً، وأن يتحرك العضو بكليته؛ لأنّ الوتر متّصل منه بطرفه الأسفل وقد تتعدد الأوتار لعضل واحد إذا كان كبيراً، وربما تعاونت عدة عضل على تحريك عضو واحد، وربما لا يكون للعضل وتر؛ لصغره جداً.

وكلّ عضو يتحرك حركة إرادية فإنّ له عضلة بها تكون حركته، فإن كان يتحرك إلى جهات متضادّة كانت له عضلات متضادّة المواضع، تجذبه كلّ واحدة منها إلى ناحيتها عند كون تلك الحركة، وتمسك المضادة لها عن فعلها. وإن عملت المتضادّتان في وقت واحد استوى العضو، وتمدد وقام، مثلاً الكف إذا مدّها العضل الموضوع في باطن الساعد انثنت، وإن مدّها العضل الموضوع في ظهره رجعت إلى خلف، وإن مدّها جميعاً استوت وقامت بينهما.

ثم إنّ مبدأ الحسّ والحركة جميعاً في الأعضاء قد يكون عصبة واحدة، وقد يكون اثنتان،

ومبدئية العصب للحسّ والحركة إنّما هو بسبب حمله للملك الحاس والمحرّك من جهة الروح النورية المنبثّة فيه من الدماغ، فالملك اللاّمس، المسمّى عند الجمهور بالقوّة اللاّمسة، منبثّ في جملة جلد البدن وأكثر اللحم والغشاء، وغير ذلك، بسبب انبثاث حامله الّذي هو الروح، إلاّ ما يكون عدم الحس أنفع له، كالكبد والطحال، والكلية، والرئة، والعظم.

ويدرك هذا الملك الكيفيات الأربع الأول، والخفّة، والثقل، والملاسة، والخشونة، والصلابة، واللين، والهشاشة، واللزوجة، كلّها بالمماسّة.

وكذلك فاعل الحركة منبثّ في جميع الأعضاء بواسطة الروح المنبعثة في العضلات، وأمّا سائر الأملاك فكلّ في محلّ خاصّ، يفعلون فعلهم كما يأتي، فتبارك الله من لطيف، ما ألطفه.

فصل

لمّا كان أسافل البدن، وما بعده من الدماغ يحتاج إلى أن ينال الحسّ والحركة، وكان نزول العصب إليها من الدماغ بعيد المسلك، غير حريز، ولا وثيق، وأيضاً لو نبتت الأعصاب كلّها من الدماغ لاحتيج أن يكون الرأس أعظم ممّا هو عليه بكثير، ولثقل على البدن حمله، فلذلك جعل الله عزّ اسمه في أسفل القحف ثُقباً، وأخرج منه شيئاً من الدماغ، وهو النخاع، وحصّنه لشرفه وعزّته بالعنق والصلب، كما حصّن الدماغ بالقحف، وأجراه في طول البدن، وهو محصن موقى، وأنبت منه حين قارب وحاذى عضواً ما عصباً يخرج من ثقب في خرز العنق والصلب، ويتّصل بتلك الأعضاء الّتي يأتيها العصب من ذلك الموضع، فيعطيها الحسّ والحركة، بقوّة مبدئهما الّذي فيه.

فإن حدثت على الدماغ حادثة عظيمة فقد البدن كلّه الحسّ والحركة، وإن حدثت على النخاع فقدتهما الأعضاء الّتي يجيئها العصب من ذلك الموضع، وما دونه فحسب؛ لأنّ الدماغ بمنزلة العين والينبوع لذلك، والنخاع بمنزلة النهر العظيم الجاري منه، والأعصاب بمنزلة الجداول.

وأوّل مبادىء الأعصاب الخارجة من الدماغ والنخاع تكون ليّنة شبيهة بهما، ثمّ إنها تصلب متى تباعدت منها حتّى تصير عصباً تامّ النوع، فتبارك الله أحسن الخالقين.

فصل

العضلات كلّها مجلّلة بغشاء لطيف، وكذلك جميع الأحشاء مجلّلة بأغشية، والغشاء جسم لطيف رقيق منتسج من العصب والرباط؛ ليفيد العضو - الذي هو غشاء له ومحيط به ممّا لا حسّ له - الحسّ والشعور العرضيين. فيتبادر إلى دفع الألم في الجملة، وليحفظ - أيضاً - الأعضاء على أشكالها وأوضاعها، ويصونها عن التبدد والتفرّق، وليربطها بواسطة العصب

والرباط الذي تشظّى إلى ليفه بعضو آخر.

وجميع الأحشاء الملفوفة في الغشاء ممّا هو داخل الأضلاع فمنبت غشائها من أحد غشائي الصدر والبطن المستبطنين.

والأعضاء اللحمية إمّا ليفية، كلحم العضل، وإما ليس فيها ليف، كالكبد، ولا شيء من الحركات إلاّ بالليف، أمّا الإرادية فبسبب ليف العضل، وأمّا الطبيعة كحركة الرحم، والعروق، والمركّبة كحركة الازدراد فبليف مخصوص بهيئة من وضع الطول والعرض، والتورّب، فللجذب الليف المتطاول، وللدفع الليف الذاهب عرضاً، العاصر، وللإمساك الليف المورّب، فتبارك الله اللطيف الخبير.

فصل

وأمّا العروق فنوعان:

أحدهما: النابضة الضوارب، ومنبتها القلب، وتسمى بالشرايين، ولها حركتان انقباضية وانبساطية، وشأنها أن تنفض البخار الدخاني من القلب بحركتها الانقباضية، وتجذب بحركتها الانبساطية نسيماً طيباً صافياً يستريح به القلب ويستمد منه الحرارة الغريزية، وبهذه الحركة تنتشر الروح والقوّة الحيوانية، والحرارة الغريزية في جميع البدن.

وخلقت كلّها ذات صفاقين؛ احتياطاً في وثاقة جسميّتها؛ لئلاّ تنشق بسبب قوّة حركتها بما فيها، ولئلاّ يتحلل ما فيها إلاّ واحد منها، يسمى بالشريان الوريدي، فإنه ذو صفاق واحد؛ ليكون ألين، وأطوع للانبساط، والانقباض، فإنّ الحاجة إلى السلاسة أمسّ فيه إلى الوثاقة؛ لأنّه كما أنه منفذ للنسيم، كذلك منفذ لغذاء الرئة، فإنّ غذاءه من القلب، وهو يغوص في الرئة، ويصير شعباً.

ولحم الرئة ليّن لطيف، لا يخشى مصادمته عند النبض، ويحتاج إلى ترشّح الغذاء إليه بسرعة وسهولة، وجعل الصفاق الداخلان[1] من ذوات الصفاقين أصلب؛ لأنّه كالبطانة الّتي تحمي الظهارة، وهو الملاقي لقوّة الحرارة الغريزية، ولمصادمته حركة الروح، فأوجبت الحكمة تقوية منفذ الروح والحرارة الغريزية بهذه البطانة، وإحرازها بها.

والنوع الثاني: العروق الساكنة، ومنبتها الكبد، وتسمى الأوردة، وشأنها إمّا جذب الغذاء إلى الكبد، وإما إيصال الغذاء من الكبد إلى الأعضاء، وكلها ذات صفاق واحد، إلاّ واحد يسمى بالوريد الشرياني، فإنه ذو غشائين صلبين؛ لأنّه ينفذ في التجويف الأيمن من القلب، ويأتي بغذاء الرئة إلى القلب.

---

(١) في نسخة البحار ٥٩: ٧ «الداخلاني».

ولحم الرئة لطيف خفيف، لا يصلح له إلاّ دم دقيق لطيف.

ومن الشرايين ما يرافق الأوردة لتربط الأوردة بالأغشية المجلّلة بها، فيستقي فيما بينهما من الأعضاء، فيستقي كلّ واحد منهما عن الآخر، وكلما ترافقا على الصلب في داخل امتطى الشريان الوريد ليكون أخسّهما حاملاً للأشرف، وما ترافقا في الأعضاء الظاهرة غاص الشريان تحت الوريد ليكون أستر، وأكنّ له، ويكون الوريد له كالجنّة، فتبارك الله العزيز الحكيم.

فصل

وأمّا الغضروف، فهو ألين من العظم، وأصلب من سائر الأعضاء، وفائدته أن يحسن به اتصال العظام بالأعضاء اللّيّنة، فلا يكون الصلب واللّيّن قد تركّبا بلا متوسّط، فيتأذّى اللّيّن بالصلب، وخصوصاً عند الضربة والضغطة، وليحسن به تجاور المفاصل المُستحاكّة، فلا تتراض لصلابتها، وليستند به، وتقوى بعض العضلات الممتدّة إلى عضو غير ذي عظم، وليعتمد عليه ما افتقر إلى الاعتماد على شيء قوي ليس بغاية الصلابة، فتبارك الله الرؤوف الرحيم.

فصل

فهذه هي الأعضاء المتشابهة الأجزاء الّتي تتركّب منها الأعضاء الآلية، لواهبها الحمد فوق ما حمده الحامدون، وكلها تتكون عن المني، ما خلا اللحم والشحم فإنهما يتكوّنان عن الدم.

ومبدأ عقد الصورة في مني الذكر، ومبدأ انعقادها في مني الأنثى، وهما بالنسبة إلى الجنين كالأنفحة واللبن بالقياس إلى الجبن.

وقيل: إن لكلّ من المنيين قوتان، عاقدة وقابلة، وإن كانت العاقدة في الذكوري أقوى، والمنعقدة في الأنوثي أقوى، وهو الأظهر، وإلاّ لم يمكن أن يتّحدا شيئاً واحداً، ولم ينعقد مني الذكر حتّى يصير جزءً من الولد، ولهذا إذا كان مزاج الأنثى قوياً ذكورياً، كما تكون أمزجة النساء، الشريفة النفس، القوية القوى، وكان مزاج كبدها حارّاً، كان المني المنفصل عن كليتهما اليمنى أحرّ كثيراً من الّذي ينفصل عن كليتها اليسرى.

فإذا اجتمعا في الرحم، وكان مزاج الرحم قوياً في الإمساك والجذب قام المنفصل من الكلية اليمنى مقام مني الرجل في شدّة قوّة العقد، والمنفصل من اليسرى مقام مني الأنثى في قوّة الانعقاد، فينخلق الولد بإذن الله، وخصوصاً إذا كانت النفس متأيّدة بروح القدس، متقوّمة به، بحيث يسري اتصالها به إلى الطبيعة والبدن، وتغيّر المزاج، ويمدّ جميع القوى في أفعالها

بالعدد الروحاني، فتصير أقدر على أفعالها بما لا ينضبط بالقياس، كما وقع للصدّيقة مريم بنت عمران، على نبيّنا وعلى ابنها وعليها السلام، حيث تمثّل لها روح القدس بشراً سوياً، لخلق حسن الصورة، فتأثرت نفسها به، فتحرّكت على مقتضى الجبلّة، وسرى الأثر من الخيال في الطبيعة، فتحرّكت شهوتها، فأنزلت كما يقع في المنام من الاحتلام، فتبارك الّذي خلق من الماء بشراً، فجعله نسباً وصهراً، وكان ربّك قديراً.

فصل

ابتداء خلقة الجنين هو حصول الماء في الرحم، وشبّه بالعجين إذا ألصق بالتنور، ثمّ يتغيّر عن حاله قليلاً ويشبه بالبذر إذا طرح في الأرض، ويسمى نطفة، ثمّ تحصل فيه نقط دموية من دم الحيض، ويمسى علقة، ثمّ تظهر فيه حمرة ظاهرة منه، فيصير شبيهاً بالدم الجامد، ويعظم قليلاً ويهيج فيه ريح حارة، ويسمى مضغة، ثمّ يتمّ وتتميّز فيه الأعضاء الثلاثة الرئيسة، وتظهر لسائر الأعضاء رسوم خفية، ويسمى جنيناً، ثم تظهر فيه رسوم سائر الأعضاء، ويقوى ويصلب وتجري فيه الروح، وتتحرك، ويسمى صبياً، ثمّ تنفصل الرسوم، وتظهر الصورة، وينبت الشعر، ثمّ ينفتح لسانه، وتتم خلقته، وتكمل خلقة الذكر قبل خلقة الأنثى، وإذا كمل لم يكتف بما يجيئه من الغذاء من دم الحيض، فيتحرّك حركات صعبة قوية، وانهتكت ربطه بالرحم، فكانت الولادة.

وإلى هذه الأطوار أشير بقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾(١).

ولنشرح الآن الأعضاء الآلية، ذاكرين هيئاتها، وهيئات البسائط على الترتيب، من لدن القرن إلى القدم، وبالله الاستعانة.

فصل

أما قِحف الرأس الّذي خلق لحفظ الدماغ ووقايته عن الآفات، فخلقه الله مستديراً إلى طول؛ لأنّ المستدير أعظم مساحة من الأشكال المستقيمة الخطوط، إذا تساوت إحاطتها؛ ولئلاّ تنفعل عن المصادمات ما ينفعل عنه ذو الزوايا.

وأمّا طوله فلأن منابت الأعصاب الدماغية موضوعة في الطول؛ لئلاّ يزدحم ولا ينضغط، وقد يفقد النتوء المقدّم، أو المؤخر، أوكلاهما.

---

(١) سورة المؤمنون، الآيات: ١٢ - ١٤.

والقِحف مؤلف من ستة أعظم، اثنان منها بمنزلة السقف، وأربعة بمنزلة الجدران، ويتصل بعضها ببعض بدروز تسمى بالشؤن، وجعل الجدران أصلب من اليافوخ؛ لأنّ السقطات والصدمات عليها أكثر؛ ولأن الحاجة إلى تخلخل اليافوخ أمسّ لينفذ فيه البخار المتحلل، ولئلاّ يثقل على الدماغ. وجعل أصلب الجدران مؤخّرها؛ لأنّه غائب عن حراسة الحواسّ.

وفي القِحف ثقب كثيرة لتخرج منها أعصاب كثيرة، وتدخل فيها عُروق وشرايين، وتخرج منها الأبخرة الغليظة الممتنعة عن النفوذ في العظم، فينقى بتحللها الدماغ، وليتشبث بها الحجاب الغليظ الثقيل الآتي ذكره، فيخفف عن الدماغ.

وأعظم ثقب فيه الّذي من أسفل عند نقرة القفاء، وهو مخرج النخاع، ويتّصل بالقحف اللحى الأعلى، وهو الّذي فيه الخدّان، والأذنان، والأسنان العليا، ويتركّب من أربعة عشر عظماً، يتصل بعضها ببعض بدروز، ثمّ اللحى الأسفل، وهو الّذي فيه الأسنان السفلى، إلاّ أنه لم يتّصل به اتصال التحام وركز، بل اتصال مفصل؛ لاحتياجه إلى حركة، ويسمى موضع اتصاله به «الزرفين»، وهو مركّب - سوى الأسنان - من عظمين بينهما شان في وسط الذقن، وتحت القحف من ناحية الخلف فيما بينه وبين اللحى الأعلى عظم مركوز قد مليء به الخلل الحادث من تقسيم أشكال هذه العظام ويسمى بالوتد.

فجميع عظام الرأس إذا عدّت على ما ينبغي - خلا الأسنان - ثلاثة وعشرون عظماً.

فصل

وأمّا الدماغ فخلقه الله سبحانه ليّناً، دسماً، لتنطبع المحسوسات فيه بسهولة، ولتكون الأعصاب النابتة منه لينة لا تنكسر، ولا تنقطع، وجعل مزاجه بارداً رطباً، لتفعل القوى المودعة فيه عن مدركاتها، ولئلاّ تشتعل بالحرارات المتولدة فيه من الحركات الفكرية والخيالية، ولتعتدل قوّة الروح والحرارة الصاعدة إليه من القلب.

وجعل مقدّمه الّذي هو منبت الأعصاب الحسّية ألين من مؤخّره الّذي هو منبت الأعصاب الحركية؛ لأنّ الحركة لا تحصل إلاّ بقوة، والقوّة إنّما تحصل بصلابة.

وهو ذو قسمين، طولاً وعرضاً، لئلاّ تشمل الآفة جميع أجزائه، وفي طوله تجاويف ثلاثة يفضي بعضها إلى بعض، تسمى بطون الدماغ، وهي محل الروح النفساني، ومواضع الحواس، ومقدمها أعظمها، ويتدرّج إلى الصغر حتّى يعود إلى قدر النخاع وشكله، وله زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي، تبلغان إلى العظم الكثير الثقب، الشبيه بالمصفى في موضعه من القحف، حيث ينتهي إليه أقصى الأنف، فيهما حسّ الشمّ، وبهما تندفع الفضول من هذا البطن المقدّم إلى العظم المذكور، وينزل منه إلى الخيشوم بالعطاس.

وأمّا فضول البطنين الآخرين فيندفع إلى العظم المثقب الّذي تحت الحنك، والبطن المقدّم

هو موضع انجذاب الهواء إلى الدماغ، والهواء بعد مكثه في البطون وتغيّره إلى المزاج الدماغي يصير روحاً نفسانياً، وكثيراً ما يريد على ما يسعه البطون، فيصعد إلى غصون الدماغ، يسمى بالسراريد، ويستحيل فيها إلى المزاج الدماغي، وإلى صلوحه له، والسرد الموضوع من جانبي البطن الأوسط يتمدد تارة، ويتقلص أخرى، مثل الدودة، ويسمى بها، كما يسمى هذا البطن أيضاً؛ لأنّ بتمدده يستطيل هو وينضمّ معه، وبتقلّصه يستعرض ويتفرج عنه، والأوّل حركة الانقباض، بها تندفع الفضلة، والثاني حركة الانبساط، بها تتأدى صور المدركات إلى القوّة الحافظة بتقدير العزيز الحكيم، فسبحانه سبحانه، ما أسبغ نعمه، وأعلى شأنه.

فصل

قد جلل الدماغ بغشائين، رقيق ليّن، ملاصق له، ومخالط في مواضع، وغليظ صلب فوقه، ملاصق للقحف، وله في أمكنة منه، وهو مثقب ثقباً كثيرة في موضعين عند العظم الشبيه بالمصفّى، والعظم الّذي في الحنك لاندفاع الفضول، وتتشعّب منه شعب دقاق يصعد من دروز القحف إلى ظاهره، يتشبّث أولاً الغشاء بالقحف بتلك الشعب، فيتجافى بها عن الدماغ، ويرتفع ثقله عنه، ثمّ ينسج من تلك الشعب على ظاهر القحف غشاء يجلله، ويتوسّط أيضاً بين جزئي الدماغ المقدم والمؤخّر حجاب لطيف يحجب الجزء الألين عن مماسّة الأصلب.

وتحت الدماغ - بين الغشاء الغليظ والعظم - نسيجه شبيهة بالشباك الكثيرة التي ألقيت بعضها على بعض، حصلت من الشرايين الصاعدة إلى الرأس من القلب والكبد، ويخرج منها عرقان، فيدخلان الغشاء الصلب، ويتصلان بالدماغ، وإنما فرشت الشبكة تحت الدماغ ليبرد فيه الدم الشرياني والروح، فيتشبّه بالمزاج الدماغي بعد النضج، ثمّ يتخلّص إلى الدماغ على التدريج.

والفرج الّتي تقع بين فروع هذه الشريانات محشو بلحم غددي لئلاّ تبقى خالية، ولتعتمد عليه تلك الفروع، وتبقى على أوضاعها، فسبحانه الخالق الكريم، ما أبين كرمه، وأسبغ نعمه.

فصل

وأمّا الأعصاب النابتة من الدماغ فسبعة أزواج، أوّلها ينشأ من مقدم الدماغ ويجيء إلى العين فيعطيها حسّ البصر، بقوّة الملك الباصر الموكّل به، وهاتان العصبتان مجوّفتان، وإذا نشأتا من الدماغ وبعدتا عنه قليلاً اتصلتا، وأفضى ثقب كلّ واحد منهما إلى صاحبه، ثمّ يفترقان أيضاً وهما بعدُ داخل القحف، ثمّ يخرجان، ويصير كلّ واحد منهما إلى العين الّتي من جانبه.

والزوج الثاني ينشأ من خلف منشأ الأوّل، ويخرج من القحف في الثقب الذي في قعر العين، ويتفرّق في عضل العين، فتكون به حركاتها.

والثالث منشؤه من خلف الثاني من حيث ينتهي البطن المقدّم إلى البطن الثاني، ويخالط الزوج الرابع، الّذي بعده، ثمّ يفارقه، وينقسم أربعة أقسام، أحدها ينزل إلى البطن إلى ما دون الحجاب، والباقي منها يتفرّق في أماكن من الوجه والأنف، ومنها ما يتّصل بالزوج الّذي بعده.

والرابع منشؤه من خلف منشأ الثالث، ويتفرّق في الحنك، فيعطيه حسّاً خاصاً له.

والخامس يكون ببعضه حسّ السمع، وببعضه حركة العضل الّذي يحرّك الخد.

والسادس يصير بعضه إلى الحلق واللسان، وبعضه إلى العضل الّذي في ناحية الكتف، وما حواليه، وبعضه ينحدر من العنق، وينشعب منها في مرورها شعب تتّصل بعضل الحنجرة، فإذا بلغت إلى الصدر انقسمت أيضاً، فرجع منها بعضها مصعداً حتّى يتّصل بعضل الحنجرة، ويتفرّق شيء منها في غلاف القلب والرئة، والمريء، وما جاورهما، ويمرّ الثاني وهو أكبره حتّى ينفذ الحجاب، ويتصل بفم المعدة منه أكثره، ويتصل الباقي بغشاء الكبد، والطحال، وسائر الأحشاء، ويتصل به هناك بعض أقسام الزوج الثالث.

والسابع يبتدىء من مؤخر الدماغ، حيث منشأ الدماغ، ويتفرّع في عضل اللسان والحنجرة، والعضلات المحرّكة لأعضاء البدن كلّها تنشأ من هذه الأعصاب، والأعصاب النخاعية الآتي ذكرها، ولما لم يمكن تصويرها بالكلام ما يمكن من تصوير الأعصاب والعظام، بل لا بدّ في ذلك من مشاهدة ودراية كثيرة بالغة أعرضنا عنه.

وعدد كلّ ما في البدن من العضلات خمسمائة وتسع وعشرون عضلة، على رأي جالينوس[1]، ولواهبها الحمد أضعاف ما حمده الحامدون.

---

(١) جالينوس: هو أشهر الأطبّاء اليونانيين القدماء بعد أبقراط، وكان أيضاً من الحكماء في الدولة القيصرية، وقدولد ونشأ بفرغامس - وهي مدينة من مدن آسيا شرقي القسطنطينية، وهي جزيرة في بحر قسطنطينية - وهم روم أغريقيون، يونانيون. قال المبشّر بن فاتك: إنّ جالينوس كان أسمر اللون، حسن التخاطيط، عريض الأكتاف، واسع الراحتين، طويل الأصابع، حسن الشعر، محبّاً للأغاني والألحان، وقراءة الكتب، معتدل المشية، ضاحك السنّ، كثير الهزل، قليل الصمت، كثير الوقوع بأصحابه، كثير الأشعار، طيّب الرائحة، نقي الثياب، وكان يحبّ الركوب، والتنزّه، مداخلاً للملوك والرؤساء، من غير أن يتقيّد في خدمة أحد من الملوك، بل إنّهم كانوا يكرمونه، وإذا احتاجوا إليه في مداواة شيء من الأمراض الصعبة دفعوا له العطايا الكثيرة من الذهب وغيرها. أما مؤلّفاته فهي كثيرة، منها: كتاب الفصل، وكتاب العصب، وكتاب العروق، وكتاب المزاج، وغيرها كثير. (انظر: دائرة معارف القرن العشرين: ٣:٣).

فصل

وأمّا العين فهي مركّبة من سبع طبقات، وثلاث رطوبات، ماخلا الأعصاب والعضلات والعروق.

وبيان هيئاتها: أن العصبة المجوّفة - الّتي هي أوّل العصب الخارج من الدماغ - تخرج من القحف إلى حيث قعر العين، وعليها غشاءان، هما غشاء الدماغ، فإذا برزت من القحف وصارت في حومة عظم العين فارقها الغشاء الغليظ، وصار لباساً وغشاء على عظم العين الأعلى كله، ويسمى هذا الغشاء الطبقة الصلبة، ويفارقها أيضاً الغشاء الرقيق فيصير غشاء ولباساً، دون الطبقة الصلبة، وتسمى الطبقة المشيمة، لشبهها بالمشيمة، وتعرض العصبة نفسها، ويصير فيها غشاء دون هذين، وتسمى الطبقة الشبكية.

ثمّ يتكون في وسط هذا الغشاء جسم ليّن رطب حمراء صافية غليظة[١] مثل الزجاج الذائب، يسمى الرطوبة الزجاجية، ويتكون في وسط هذا الجسم جسم آخر مستدير إلاّ أن فيه أدنى تفرطح شبيه بالجليد في صفائه، وتسمى الرطوبة الجليدية.

ويحيط الزجاجية من الجليدية بمقدار النصف، ويعلو النصف الآخر جسم شبيه بنسج العنكبوت، شديد الصفاء والصقال، يسمى الطبقة العنكبوتية، ثمّ يعلو هذا جسم سائل في لون بياض البيض يسمى الرطوبة البيضيّة، ويعلو الرطوبة البيضية جسم رقيق مخمل الداخل، حيث يلي البيضة، أملس الخارج، ويختلف لونه في الأبدان، فربما كان شديدِ السواد، وربما كان دون ذلك، في وسطه حيث يحاذي الجليدية ثقب يتجسع ويضيق في حال دون حال، بمقدار لحاجة الجليدية إلى الضوء، فيضيق في الضوء الشديد، ويتّسع في الظلمة، وبانسداده يبطل الإبصار، وهو مثل ثقب حبّ عنب، ينزع من العنقود، وهو الحدقة، وفيها رطوبة لطيفة، وروح، ولهذا يبطل الناظر عند الموت، ويسمى هذا الغشاء الطبقة العنبية.

ويعلو هذه الطبقة ويغشاها جسم كثيف صاف صلب، يشبه صفحة صلبة رقيقة من قرن أبيض، ويسمى القرنية، غير أنها تتلوّن بلون الطبقة الّتي تحتها المسماة عنبية، كما يلصق وراء جام من زجاج شيئاً ذا لون، فيميل ذلك المكان من الزجاج إلى لون ذلك الشيء.

ويعلو هذا ويغشاه، لكن لا كلّه، بل إلى موضع سواد العين لحم أبيض، دسم، مشفّ، مختلط بالعضلات المحرّكة للعين، غليظ، ملتحم عليه، يسمى بالملتحمة، وهو بياض العين، وينشأ من الغشاء الّذي على القحف من خارج، كما تنشأ القرنية من الطبقة الصلبة، والعنبية من

---

(١) هكذا في المخطوطة.

الطبقة المشيمية، والعنكبوتية من الشبكية، وكلّ تجذب الغذاء من الّتي هي منشؤها، فإنها تتغذّى بنصيبها وتؤدي الباقي إليها، فتبارك الله اللطيف الخبير، أحسن الخالقين.

فصل

ألوان العيون - باعتبار اختلاف ألوان الطبقة العنبية - أربعة: كحلاء، وزرقاء، وشهلاء، وشعلاء.

وسبب الكحل إمّا قلة الروح وعدم إشراقها على جميع أجزاء العين، أوكدورتها وقلة إشراقها على لون العنبية، أو صغير الجليدية أو غورها، وكونها داخلة جداً، فلا يظهر صفاؤها كما ينبغي، أو كثرة الرطوبة البيضية، أوكدورتها، فتستر بريق الجليدية، أو شدّة سواد العنبية، فإذا اجتمعت هذه الأسباب كانت العين شديدة الكحل.

وأسباب الزرقة أضداد ذلك، وإذا اختلطت أسباب الكحل والزرقة وتكافأت كانت العين شهلاء، وإذا زادت أسباب الزرقة على أسباب الكحل كانت شعلاء.

وإنما خلقت هذه الطبقة على هذا اللون؛ لأنّه أوفق الألوان لنور البصر؛ إذ الأبيض يفرق نوره، والأسود يجمعه ويكثفه، والآسمانجوني لاعتداله يجمع النور جمعاً معتدلاً، ويقويه، وإنما خلقت غليظة لتمنع عن إشراق الشمس على نور البصر، وليكون وسيطاً قوياً بين الرطوبات، وبين الطبقة الصلبة القرنية الّتي قدامها، ولهذا جعل ظاهرها الّذي يليها أصلب، وفي صلابة ظاهرها فائدة أخرى هي أن تبقى الثقبة العنبية لصلابة ما تحفظ مبها مفتوحة لا يتشوش من أطرافها تشوش الشيء الرخو الليّن، وفي الحقيقة هذه الطبقة طبقتان؛ داخلانية ذات خمل، وأخرى صلبة.

وعلت القرنية شفيقة لئلاّ تحجب نور البصر عن النفوذ فيها، وصلبة لتكون وقاية للطبقات الأخرى، وللرطوبة عن الآفات، ولتحفظها على أوضاعها وأشكالها، وجعل الرطوبة البيضية قدام الجليدية لتحجب عنها قوّة الأشعة، والأضواء، لكي لا تغلبها، وجعل ظاهر الجليدية مفرطحة لأن تقع الأشباح المدركة في جزء كبير منها، فيكون الإبصار به أقوى؛ إذ المدور لا يحاذي الشيء إلاّ بجزء صغير، وجعلت الزجاجية غليظة لئلاّ تسيل، وجعلت من وراء الجليدية ليكون إلى مبدأ الغذاء أقرب، فتبارك الله أحسن الخالقين.

فصل

الرطوبة الجليدية هي أشرف أجزاء العين، وسائر الطبقات والرطوبات خادمة لها، ووقاية، وهي محل المدركات البصرية من جهة الروح الآتي إليها من العصبتين المجوّفتين اللتين هما محلّ الملك الباصر، المدرك للأضواء والألوان والحركات والمقادير، وغيرها، بتوسّط الروح الّتي فيهما.

وإنما جعلت العصبتان مجوّفتين للاحتياج إلى كثرة الروح الحامل لهذا الملك، بخلاف سائر الحواسّ.

وإنما جعلتا متلاقيتين ليجمع عند ملاقيهما الروح حتّى لو أصاب إحدى العينين آفة لايضيع نورها، بل يندفع الروح من هذا المجمع با لكلية إلى العين الصحيحة، فيصير بسبب ذلك أشدّ إبصاراً، ولهذا كلّ من غمض إحدى عينيه تقوى عينه الأخرى، وتتّسع ثقبتها العنبية، ولأن يكون للعينين مؤدى واحد تؤدّيان إليه شبح المبصر، فتتحد هناك.

ويكون الأبصار بالعينين إبصاراً واحداً لتمثل الشبح في الحدّ المشترك، ولذلك يعرض للحوَل أن يروا الشيء الواحد شيئين عندما تزول إحدى الحدقتين إلى فوق، أو إلى أسفل، فتبطل به استقامة نفوذ المجرى إلى التقاطع، ويعرض قبل الحد المشترك حدّ مشترك آخر: لانكسار العصبة، وكذلك كلّ من استرخت أعصابه وتتمايل حدقتاه كالسكارى.

ومن هذا القبيل الإحساس بشيئين عن شيء واحد لمن يلوي إصبعه الوسطى على السبابة، وأدار بهما شيئاً مدوّراً، فإن الوسطى تحس عن محاذاة الأعلى، والسبابة عن محاذاة الأسفل، ولأن تستدعم كلّ عصبة بالأخرى وتستند إليها وتصير كأنها تنبت من قرب الحدقة، فيكون اندفاع النور إلى العين أقوى، مثل مجمع الماء الّذي يتخذ للماء القليل؛ ولأنه لولا هذا الالتقاء لكانت العصبتان عند كلّ نظرة وتحديق والتفات متماثلتان، وتتزالل إحدى الحدقتين عن محاذاة الأخرى، فيكون أكثر الناس في أكثر الأحوال يرى الشيء الواحد شيئين، فتبارك الله اللطيف ما ألطفه، وما أحكمه.

فصل

وأمّا الجفن فمنشؤه من الجلد الّذي على ظاهر القحف، وفائدته أن يمنع نكاية ما يلاقي الحدقة من خارج، ويمنع عند انطباقه وصول الغبار والدخان والشعاع، ويصقل الحدقة دائمة، ويبعّد عنها ما أصابها من الهباء والقذاء.

وجعل الأسفل أصغر من الأعلى؛ لأنّ الأعلى يستر الحدقة مرّة، ويكشفها أخرى، بتحرّكه، وأمّا الأسفل فغير متحرّك، فلو زيد على هذا القدر لستر شيئاً من الحدقة دائماً، ولكان يجتمع فيه الفضول، ولا يسيل.

وأمّا الأهداب فتمنع من الحدقة بعض الأشياء الّتي لا يمنعها الجفن، مع انفتاح العين، كما يرى عند هبوب الرياح الّتي تأتي بالقذاء، فيفتح أدنى فتح، وتتصل الأهداب الفوقانية بالسفلانية، فيحصل له شبه شباك ينظر من ورائه، فتحصل الرؤية مع اندفاع القذاء، فتبارك الله المصوّر، اللطيف، ما ألطفه، وما أحسن تصويره.

فصل

وأمّا الأذن، فهي مخلوقة من العصب واللحم والغضروف، وخلقت مرتفعة كالشراع؛

ليجتمع فيها الهواء الّذي يتحرك من قوّة صوت الصائت، ويطنّ فيها، وينفذ في المنفذ الّذي في عظم صلب يسمى الحجري، ويحرك الهواء الّذي هو داخل الأذن، ويموّجه، كما يرى من دوائر الماء لما وقع فيه، فيقع هناك على جلدة مفروشة على عصبة مقعّرة، كمدّ الجلد على الطبل، فيحصل طنين يشعر بهيئته الملك السامع للأصوات الواقع في تلك العصبة، بتوسّط ما هو وراءها من جوهر الروح.

وذاك المنفذ كثير التعاويج والمنعطفات، وعند نهايته تجويف يسمى بالجوفة، والعصبة على حواليها، وإنما جعل كذلك؛ لتطول به مسافة ما ينفذه من قوّة الصوت والرياح الحارة والباردة، فينفذ فيه، وهي مكسورة القوى، فاترة.

وحال تلك العصبة في السمع كحال الرطوبة الجليدية في الأبصار، ومحلّها مثل محلّها، وكما أن جميع أجزاء العين خلقت إمّا خادمة للجليدية، وإما وقاية لها، كذلك جميع أجزاء الأذن خلقت خادمة لهذا العصب.

وفائدة الصماخ فائدة الثقبة العنبية، والصداء إنّما هو لانعطاف الهواء المصادم لجبل أو غيره من عالي أرض، وهو كرمي حصاة في طاس مملوء ماء، فتحصل منه دوائر متراجعة من المحيط إلى المركز.

وقيل: إن لكلّ صوت صداء، وفي البيوت إنّما لم يقع الشعور لقرب المسافة، فكأنهما يقعان في زمان واحد، ولهذا يسمع صوت المغنّي في البيوت أقوى ممّا في الصحراء، فتبارك الله اللطيف الخبير.

فصل

وأمّا الأنف فهو مخلوق من العظم والغضروف، ما خلا العضلات المحرّكة.

وبيان هيئته: أنّ له عظمين هما كالمثّلثين، تلتقي زاويتاهما من فوق، وقاعدتاهما يتماسان عند زاوية، ويتفارقان بزاويتين، وعلى طرفيها السافلين غضروفان ليّنان،وفيما بينهما على طول الدرز غضروف، حدّه الأعلى أصلب من الأسفل، ومجراه إذا علا انقسم قسمين، يفضي أحدهما إلى أقصى الفم، وبه يكون استنشاق الهواء إلى الرئة، والتنفّس الجاري على العادة لا الكائن بالفم، ويمرّ الآخر صاعداً حتّى ينتهي إلى العظم الشبيه بالمصفّى الموضوع في وجه زائدتي الدماغ، المشبّهتين بحلمتي الثدي، وبه يكون نفض الفضول من الدماغ، واستنشاق الهواء إليه، والتنفّس، وبالزائدتين حسّ الشم؛ إذ هما المحل للملك الشامّ للروائح، بتوسّط الهواء المنفعل بها، ومحلّتيهما له من جهة الروح المودعة فيهما.

وفي أقصى الأنف مجريان إلى الماقين؛ ولذلك قد يتأدّى طعم الكحل إلى اللسان، وإنما خلق الأنف على هذه الهيئة ليعين بالتجويف الّذي شتمل عليه في الاستنشاق حتّى ينحصر فيه

هواء كثير، وليعتدل فيه الهواء قبل النفوذ إلى الدماغ، وليجمع الهواء الّذي يطلب منه الشم أمام آلة التشمم؛ ليكون الإدراك أكثر، وليعين في تقطيع الحروف، وتسهيل إخراجها لئلاّ يزدحم الهواء كله عند الموضع الّذي يحاول فيه تقطيع الحروف، وليكون للفضول المندفعة من الرأس ستراً ووقاية عن الأبصار، وآلة معيّنة على نفضها بالنفخ، ومنفعة غضروفية الطرفين - بعد المنفعة المشتركة للغضاريف - أن تنفرج وتتوسّع إن احتيج إلى فضل استنشاق ونفخ، ولتعين في نفض البخار باهتزازهما عند النفخ، وانتفاضهما، وارتعادهما.

ومنفعة الوسطاني أن يفصل الأنف إلى المنخرين حتّى إذا نزل من الدماغ فضلة نازلة مالت في الأكثر إلى أحدهما، ولم يسدّ جميع طريق الاستنشاق، فالحمد لله أحسن الخالقين.

فصل

وأمّا الأسنان فستّة عشر سنّاً، في كلّ لحي منها ثنيتان، ورباعيتان للقطع، ونابان للكسر، وخمسة أضراس - يمنة ويسرة - للطحن، ولأكثرها مدخل في تقطيعا لحروف وتبيينها، وربما نقصت الأضراس، فكانت أربعاً بانعدام الأربعة الطرفانية المسماة بالنواجذ، وهي تنبت في الأكثر بعد البلوغ إلى قريب من ثلاثين سنة، ولهذا تسمى أسنان الحلم.

وللأسنان أصول هي رؤوس محددة، ترتكز في ثقب العظام الحاصلة لها من الفكّين، وتنبت على حافة كلّ ثقبة زائدة مستديرة عليها عظيمة، تشتمل على السنّ، وهناك روابط قوية.

وأصول الأضراس الّتي في الفكّ الأعلى ثلاثة، وربما كانت - وخصوصاً للناجذَين - أربعاً، والتي في الفكّ الأسفل لها أصلان، وربما كانت - وخصوصاً للناجذين - ثلاثة، وأمّا سائر الأسنان فإنما لها أصل واحد.

وإنما كثرت رؤوس الأضراس لكبرها، وزيادة عملها، وزيدت للعليا؛ لأنهامعلّقة، والثقل يجعل ميلها إلى خلاف جهة رؤوسها، وأمّا السفلى فثقلها لا يضاد ركزها.

ومن عجيب الحكمة من هيئة الأسنان أن الثنايا والرباعيات يتماسّ ويتلاقى بعضها بعضاً، في حالة الحاجة إلى ذلك، وهي عند العضّ على الأشياء، ولو لم يكن كذلك لم يتم العضّ؛ وذلك بجذب الفك إلى قدّام حتّى تلاقي هذه بعضها بعضاً، وعند المضغ والطحن يرجع الفكّ إلى مكانه، فتدخل الثنايا والرباعيات التحتانية إلى داخل، وتحيد عن موازاة العالية، فيتم بذلك للأضراس وقوع بعضها إلى بعض، وذلك لا يمكن من تلاقي الثنايا والرباعيات الفوقانية والتحتانية، أن تتلاقى الأضراس، ولعل الحكمة فيه أن لا ينسحق أحدهما عند فعل الآخر، من غير طائل.

وإنما جعل المتحرّك من الفكّين - عند المضغ والتكلّم - الأسفل، دون الأعلى، إلاّ نادراً، كما في التمساح؛ لأنّه أصغر وأخفّ؛ ولأنّ الأعلى مجمع الحواس، والدماغ، فلو

تحرّك لتأذّى الدماغ بحركته، وتشوش الحواسّ، ولكان أيضاً مفصل الرأس مع العنق غير وثيق، والواجب فيه الوثاقة.

وإنما جعل هذا الفك من الإنسان أخفّ وأصغر من سائر الحيوانات؛ لأنّ أغذية الإنسان خبز ولحم مطبوخ، وفواكه نضيجة، وأمثال ذلك ممّا لا يعسر مضغه، وغيره من الحيوانات أغذيتها إمّا حشائش وحبوب، وأصول النباتات، وأغصان الأشجار، وإما لحوم نيّة، وعظام صلبة، فأعطى كلّ عالف بقدر احتياجه، فتبارك الله أحسن الخالقين.

فصل

وأمّا اللسان، فهو مخلوق من لحم أبيض، ليّن، رخو، قد التفّت به عروق صغار كثيرة، منها شرايين، ومنها أوردة، وبسببها يحمرّ لونه، وعند مؤخّره لحم غددي يسمى مولد اللعاب، وتحته فوّهتان تفضيان إلى هذا اللحم، تسميان بساكبي اللعاب، بهما تنسكب الرطوبة والرضاب من اللحم الغددي إلى اللسان والفم.

وتحته - أيضاً - عرقان كبيران أخضران، يسمّيان الصردين. وهو ذو شقين طولاً، ولكنهما في غشاء واحد، يتّصل بغشاء الفم، وللمريء والمعدة، إلاّ في بعض الحيوانات، كالحية، فإن شقّي لسانها ليسا في غشاء واحد، ولهذا يظهران.

وعلى جرم اللسان عصبة منبثّة، هي محلّ الملك الذائق للطعوم، بتوسّط الأجسام المماسة، المخالطة للرطوبة اللعابية، المستحيلة إلى طعم الوارد، ومحلّيتها له من جهة ما هو وراءها من جوهر الروح.

وعلى أصل اللسان زائدتان نابتتان إلى فوق، كأنهما أذنان صغيرتان، تسميان باللوزتين، وجوهرهما لحم عصباني غليظ، كالغدة، ومنفعتهما مثل منفعة اللهاة، ويأتي ذكرها.

وإنما خلق اللسان ليكون آلة تقطيع الصوت، وإخراج الحروف، وتبيينها، وآلة تقليب الممضوغ، كالمخرقة، وآلة تمييز الذوق، وأعدلها في الطول والعرض أقدر على الكلام من عظيمها جداً، ومن الصغير المتشنّج، والحمد لله.

فصل

وأمّا الحلق والحنجرة وسائر آلات الصوت، فبيان هيئاتها: أن أقصى الفم يفضي إلى مجريين، أحدهما من قدام، وهو الحلقوم، ويسمّيه المشرحون قصبة الرئة، فيها ومنها ينفذ الريح الّتي تدخل وتخرج بالنفس، والآخر موضوع من خلف ناحية الفقار، على خرز العنق، ويسمى المريء، وفيه ينفذ الطعام والشراب، ويخرج القيء، وسيأتي شرحهما.

والحنجرة مؤلفة من ثلاثة غضاريف، أحدهما من قدّام، وهو الّذي يظهر تحت الذقن،

قدّام الحلق، وهو محدّب الظاهر، مقعّر الباطن، والثاني من خلف، وبانضمامهما تضيق الحنجرة عند السكوت، ويتباعد أحدهما عن الآخر، ويتّسع عند الكلام.

والثالث مثل مكبّة، بينه وبين الّذي من خلف مفصل يلتئم بزائدتين من ذاك تتهندمان في نقرتين منه، ويرتبط هناك برباطات وهو يتحرّك بهذا المفصل، وبانكبابه عليهما تتغلق الحنجرة، وبتجافيه عنهما تنفتح.

والحاجة إلى انفلاق الحنجرة عند الأكل والشرب شديدة جداً، لئلاّ يقع أو ينقطر في قصبة الرئة شيء من المأكول والمشروب؛ وذلك لأنّ قصبة الرئة والمريء متجاوران، متلاصقان، مربوط أحدهما بالآخر، وعند انغلاق الحنجرة يمرّ الطعام والشراب على ظهر الغضروف المكبي، وينزل في المريء، وإذا انفتحت الحنجرة على غفلة من الإنسان، بأن يبتلع ويتصوّت، أو يتنفّس في حالة واحدة، ربما وقع شيء من المأكول أو المشروب في قصبة الرئة، فيحدث فيها دغدغة وحالة مؤذية، شبيهة بما يحدث في الأنف عند اختلاف العطاس بإدخال شيء فيه، فتستقبله القوّة الدافعة لدفعه، فيورث السعال إلى أن يندفع، قلّ أم كثر؛ لأنّ القصبة إنّما تنتهي إلى الرئةِ، وليس لها منفذ من أسفلها يندفع فيه ما يقع فيها.

فأنعم الخالق سبحانه بتأليف الحنجرة من هذه الغضاريف، على هذا الشكل؛ ليغلق بها عند الأكل والشرب منفذ الصوت والتنفّس، فيسلم الإنسان ويتخلّص من السعال المغلق، ولهذا لا يجمع الازدراد والتنفّس معاً في حالة واحدة، فتبارك الله رب العالمين.

وفي داخل الحنجرة رطوبة لزجة دهنية، تملّسها وترطّبها دائماً؛ ليخرج الصوت صافياً حسناً؛ ولهذا ما تذهب أصوات المحمومين الّذين تحترق رطوبات حناجرهم بسبب حميّاتهم المحرقة، وتذهب أيضاً، أوتضعف، أو تتغيّر أصوات المسافرين في الفيافي المحرقة، وكذلك كلّ من تكلم كثيراً تجف حنجرته، فلا يقدر على التكلّم إلاّ بعد أن يرطب حلقه، أو يبلع ريقه.

والفائدة في دهنيتها أن لا تجف بالسرعة، ولا تفنى، وأن تسلس بها حركات الحنجرة.

وفي أعلى الحنجرة عضو لحمي معلّق يسمى باللهاة، تلتقي ما شأنه النفوذ في الحنجرة من خارج، مثل برد الهواء، وحرّة، وحدّة الدخان، ومضرّته، فيمنع نفوذها دفعة ليتدرّج وصولها إلى الرئة، ويلتقي أيضاً ما شأنه الصعود من داخل مثل قرع الصوت الصاعد من الحنجرة.

وبالجملة: هي كالباب الموصد على مخرج الصوت، يقدّره، فلا يندفع دفعة، ولا ينقطع مدده جملة، فتزداد بذلك قوّة الصوت، ويتصل بذاك مدده، وكذلك اللوزتان المشار إليهما فيما سبق، فإنهما يعاونانها في ذلك، وتحتها لحم صفاقي لاصق بالحنك، يسمى بالقلصمة، يصفي ما قد يقرب الهواء من كدورة الغبار والدخان، لئلاّ يصل شيء منهما إلى الحنجرة والرئة، كالمفرغة لآلات الصوت، والحنك كالقبّة يطن فيها الصوت، فهذه جملة آلات الصوت.

والصوت إنّما يكون من النفس، وأصله دويّ في قصبة الرئة، وإنما يصير صوتاً عند طرف القصبة المسمى رأس المزمار، وهو أشرف آلاته، بل هو بالحقيقة آلته والباقي من المعينات، والمتممات، وإنما سمي بذلك؛ لتضائقه، ثمّ اتساعه عند الحنجرة، فيبتدىء من سعة إلى ضيق، ثمّ إلى فضاء أوسع، كما في المزمار؛ إذ لا بدّ للصوت من ضيق؛ ليحبس الدوي، وَيقدره، ولا بدّ - أيضاً - من الانضمام والانفتاح ليحصل بهما قرع الصوت.

واللها تقوم مقام إصبع المزمار، والقلصمة مثل الشيء الّذي يسد به رأس المزمار، وعضلات آلات الصوت كثيرة حسب حركاتها المحتاج إليها في هذا الموضع، فيكون عن ضروب أشكالها الأصوات.

وعند الحنجرة من قدام عظم هو منشأ رباطات عضلاتها، وللعظم نفسه - أيضاً - عضلات تمسك بها غير عضلات الحنجرة، فتبارك الله العزيز الحكيم، أحسن الخالقين.

فصل

لما لم يكن غذاء الإنسان طبيعياً، ولا لباسه طبيعياً، بل يحتاج في ذلك وأمثاله إلى صنائع كثيرة، وآلات مختلفة، قلّما يحصل بإلهام، أو وحي، بل لا يستحفظ وجوده البقائي إلاّ بتعليم وتعلّم مفتقر إلى طلب ونهي، ووعد ووعيد، وترغيب وتخويف، وتعجيل وتأجيل، وغيرها من إعلان مكنونات الضمائر، وإعلام مستور البواطن.

فلهذه الأسباب وغيرها صار من بين الحيوانات أحوج إلى الاقتدار على أن يعلّم غيره من المتشاركين في التعيش، ونظام التمدّن، ما في نفسه بعلامة وضعية، ولا يصلح لذلك شيء أخف من الصوت، أو الإشارة، والأوّل أولى؛ لأنّه مع خفّة مؤنته لوجود النفس الضروري المتشعب بالتقاطيع إلى حروف مهيأة بالتأليف لهيئات تركيبية غير محصورة، بلا تجشّم تحريكات كثيرة، كما في الإشارة، لا يختص إشعاره بالقريب والحاضر، بل يشمل هدايته لهما ولغيرهما من البعيد والغائب، ويشمل - أيضاً - الصور والمعاني، والمحسوس والمعقول، فلذلك أنعم الله سبحانه عليه بذلك، فتبارك الله اللطيف الحكيم.

فصل

وأمّا العنق والصلب فمخلوقتان من الفقرات، والفقرة عظم مدور في وسطه ثقب ينفذ فيه النخاع، وإنما خلقت لتكون وقاية للنخاع، ودعامة للبدن ونسبتها إلى النخاع كنسبة القحف إلى الدماغ، وهي ثلاثون عدداً: سبع للعنق، واثنا عشر للظهر، وربما زادت أو نقصت واحدة منها في الندرة، والزيادة أندر، وخمس للقطن، وثلاث للعجز، وهما كالقاعدة للصلب، وثلاثة للعُصعُص.

وإنما خلقت صلبة لتكون للإنسان استقلال وقوام، وتمكن من الحركات إلى الجهات؛ ولذلك جعلت المفاصل بينها لا سلسة فتوهن القوام، ولا موثقة فتمنع الانعطاف.

ومنها ما لها زوائد من فوق ومن أسفل، بها ينتظم الاتصال بينها اتصالاً مفصلياً، بنقر في بعضها، ورؤوس لقمية في بعض، ولبعضها زوائد من نوع آخر عريضة صلبة موضوعة على طولها؛ للوقاية والجِنّة، والمقاومة، لما يصاك؛ ولأن تنتسج عليها رباطات، فما كان منها موضوعاً إلى خلف يسمى شوكاً، وسناسن، وما كان يمنة ويسرة يسمى أجنحة، ولكلّ جناح - ممّا يلي الأضلاع - نقرتان، ولكلّ ضلع زائدتان محدّبتان، تتهندم الزائدة في النقرة، وترتبط برباطات قوية، وللفقرات غير الثقبة المتوسطة ثقب آخر تخرج منها الأعصاب، وتدخل فيها العروق.

والعنق وفقراته وقاية للمريء، وقصبة الرئة، ولما كانت فقراته محمولة على ما تحتها من الصلب وجب أن يكون أصغر، ولما كانت مسلكاً لأصل النخاع وأوّله الّذي يجب أن يكون أغلظ وأعظم مثل أوّل النهر، وجب أن يكون الثقب الوسطاني منها أوسع، والصغر وسعة التجويف ممّا يرفق جرمها، ويوهنه، فالخالق سبحانه تدارك ذلك بأن خصّها بزيادة صلابة، وخرز ليس لما تحتها، وجعل سناسنها أصغر؛ ليكون أخف عليها، ثمّ تدارك صغر سناسنها بكبر أجنحتها، وجعلها ذوات رأسين.

ولمّا كان أكثر منافع العنق في حركاته جعل مفاصلة سلسة، ولم يجعل زوائدها المفصلية كبيرة، كزوائد ما تحتها؛ لتكون حركاته أسرع، وتدارك تلك السلاسة بأعصاب وعضلات كثيرة محيطة به، وجعل - أيضاً - مسالك الأعصاب التي تتفرّع عن النخاع مشتركة بين فقرتين؛ لئلاّ تقع ثقبة تامة من فقرة واحدة فتوهنها.

والصلب وفقراته وقاية وجنّة للأعضاء الشريفة الموضوعة قدّامه، ولذلك خلق له شوك وسناسن، وهو مبنى لجملة عظام البدن، مثل الخشبة الّتي تهيّأ في بحر السفينة أولاً، ثمّ يركز فيها ويربط بها سائر الخشب، ولذلك خلق صلباً، وهو كشيء واحد مخصوص بأفضل الأشكال، وهو المستدير؛ إذ هذا الشكل أبعد الأشكال عن قبول آفات المصادمات.

ولما كان الصلب قد يحتاج إلى حركة الانثناء والانحناء نحو الجانبين؛ وذلك بأن يزول الوسط إلى ضد الجهة، ويميل ما فوقه وتحته نحو تلك الجهة، وكان طرفي الصلب يميلان إلى الالتقاء، لم يخلق للفقرة الّتي هي الواسطة في الطول، وهي العاشرة، لقم، بل نقر، ثمّ جعلت اللقم السفلانية والفوقانية متّجهة إليها، أمّا الفوقانية فنازلة، وأمّا السفلانية فصاعدة؛ ليسهل زوالها إلى ضد جهة الميل، ويكون للفوقانية أن تنجذب إلى أسفل، وللسفلانية أن تنجذب إلى فوق، فتبارك الله أحسن الخالقين.

فصل

وأمّا النخاع فهو جسم أبيض، ليّن، دسم، دماغيّ، منشؤه مؤخّر الدماغ، كما أشرنا إليه، وهو خليفته، لتتوزع منه الأعصاب والعضلات على الأعضاء، ليفيدها الحس والحركة، فجملة ما ينشأ منه إحدى وثلاثون زوجاً من العصب، وفرد لا مقابل له.

فالزوج الأوّل يخرج من الثقب الّذي في الفقرة الأولى من فقار العنق، ويصعد، حتّى يتفرّق في عضل الرأس، والثاني يخرج ممّا بين الثقب الملتام فيما بين الفقرة الأولى والثانية، ويتّصل بجلدة الرأس، فيعطيها حسّ اللمس، وبعضل العنق، وعضل الخدّ، فيعطيهما الحركة، والزوج الثالث مخرجة من الثقب الملتام فيما بين الفقرة الثانية والثالثة، وينقسم قسمين، فبعضه يصير إلى العضل المحرّك للخدّ، وبعضه يتفرّق في العضل الّذي بين الكتفين، والرابع منشؤه ما بين الفقرة الثالثة والرابعة، وينقسم قسمين: أحدهما في العضل الّذي في الظهر، والآخر يأخذ إلى قدّام، ويتفرّق في العضل الموضوع بحذائه، وفوقه، والخامس يخرج فيما بين الفقرة الرابعة والخامسة، وينقسم أقساماً، بعضها يصير إلى الحجاب، وبعضها إلى العضل الّتي تحرّك الرأس والرقبة، وبعضها إلى عضل الكتف، والسادس والسابع والثامن يخرج ما بين الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة، وينقسم بعضها في عضل الرأس والرقبة، وبعضها في عضل الصلب، وفي الحجاب، ماخلا الثامن فإنه لا يأتي الحجاب منه شيء، وبعضها يصير إلى العضد، وإلى الذراع، وإلى الكتف، فيتّصل من السادس بعضه بعضل الكتف ويحرّك العضد، وبعضه بعضل أعالي العضد وينيله الحس، ومن السابع بعضه يصير إلى العضل الّذي من العضد وبه حركة الذراع، وبعضه يتفرّق في جلد العضد الباقي وينيله الحسّ، وبعض من الثامن ينبثّ في جلدة الذراع فيعطيها الحسّ، وبعضها يصير في عضل الذراع، ويحرّك الكفّ.

والزوج التاسع يخرج ما بين الفقرة الثامنة والتاسعة، وهما أوّل فقار الظهر، وينقسم بعضه في العضل الّذي فيما بين الأضلاع، وبعضه في عضل الصلب، وبعضه ينزل إلى الكفّ، وينبثّ فيه، فينيله الحس، وبعض الحركة.

والعاشر يخرج ما بين الفقرة التاسعة والعاشرة، ويصير منه جزء إلى جلد العضد، فيعطيه الحس، وباقيه ينقسم، فيأخذ منه قسم إلى قدّام فيتفرّق في عضل الظهر، والكتف، وعلى نحو هذا يكون خروج العصب وتفرّقه إلى الزوج التاسع عشر.

والزوج العشرون يخرج ممّا بين الفقرة التاسعة عشرة، والعشرين، وهي أوّل فقرات القطن، وعلى هذا القياس إلى أن يخرج خمسة أزواج من بين هذه الفقار، ويصير بعضها في القدّام، فيتفرّق في العضل الّذي على القطن، وبعضه يتفرّق في العضل الّذي على المثانة،

ويخالط الثلاثة الأزواج العليا منه عصب ينحدر من الدماغ، والزوجان اللذان تحت هذه الثلاثة الأزواج تنحدر منها شعب كبار إلى الساق، حتّى تبلغ طرف القدم، وثلاثة أزواج تخرج من فقرات العجز وتخالط القطنية، وتنحدر منها إلى الساق، وتتفرّق في العضلات الّتي هناك، وثلاثة تخرج من نخاع العُصعُص مشتركة المخارج، كالعنقية، وفرد من آخره؛ إذ الفقرة الأخيرة منه لا ثقبة فيها غير الوسطانية، وكلها تنبثّ في القضيب،وفي عضل المقعدة، والمثانة، والرحم، وفي غشاء البطن، وفي العضل الموضوع بقرب هذه المواضع، ولله الحمد على نعمائه، وله الشكر على آلائه.

فصل

وأمّا الأضلاع فهي أربعة وعشرون عظماً، من كلّ جانب اثنا عشر، كلّها محدّبة، أطولها أوسطها، سبع منها يتّصل أحد طرفيها من خلف بفقار الظهر بزوائد منها، ونقرات من الفقرات، وارتباط برباطات، وحدوث مفاصل مضاعفة من قدام بعظام القصّ برؤوس غضروفية، وتسمى أضلاع الصدر؛ لاتّصالها بالقصّ، واشتمالها على أحشاء الصدر.

وخمس منها ينقطع دون الاتصال بالقصّ، متقاصرة، ورؤوسها متصلة بغضاريف، وتسمى ضلوع الخلف، وإنما خلقت لتكون وقاية لما يحيط به من آلات التنفس، وأعالي آلات الغذاء، ولهذا جعل ما يحيط منها بالعضو الرئيس متّصلاً بالقصّ، ليكون متحصّناً به من جميع جهاته، وما يلي آلات الغذاء جعل كالمحرزة من خلف؛ حيث لا يدركه حراسة البصر، ولم يتّصل من قدام، بل درجت يسيراً يسيراً في الانقطاع، وجعل أعلاها أقرب مسافة ما بين أطرافها البارزة، وأسفلها أبعد مسافة لتجمع إلى وقاية أعضاء الغذاء من الكبد والطحال، وغير ذلك؛ توسيعاً لمكان المعدة، فلا تنضغط عند امتلائها من الأغذية، ومن النفخ، وهذا هو السبب في تعددها كلّها، وكونها ذا فرج في الكلّ مع إعانة ذلك على جذب الهواء الكثير، وتخلل العضلات المعينة في أفعال التنفس، وغير ذلك، ولله الحمد.

فصل

وأمّا القصّ فهو سبعة عظام على عدد أضلاع الصدر، متصلة بها، وهي عظام هشّة موثوقة، وقد اتصل بآخرها غضروف عريض يشبه الخنجر يسمى خنجرياً.

وإنما جعلت هشة لتكون أخف، والحركات الخفيفة الّتي بها أسهل، وليتحلل منها البخار، ولا يحتقن فيها.

ووثاقة مفاصلها؛ لئلاّ تنضغط عن ضاغط، أو مصادم، فينضغط القلب.

والخنجري جنّة لفم المعدة، ولخالقها الحمد.

فصل

وأمّا الترقوة فعظم موضوع على كلّ واحد من جانبي أعلى القصّ، فيه طول وانحداب إلى الجانب الوحشي، وتقعير إلى الجانب الإنسي، يتصل أحد رأسيه بالقص، والآخر برأس الكتف، فيرتبط به الكتف، وبهما جميعاً العضد، ورأسه الّذي هو مربوط بالقص أغلظ ومستدير، ثمّ يدقّ قليلاً، ورأسه الآخر عريض، وتنفذ في مقعرّه العروق الصاعدة إلى الدماغ، والعصب النازل منه، وهو وقاية لهما.

فصل

وأمّا الكتف فعظم، طرفه الوحشي إلى الاستدارة، يستدقّ من ذلك الطرف ويغلظ، فتحدث عليه نقرة غير غائرة، يدخل فيها طرف العضد المدوّر، ولها زائدتان تمنعان العضد عن الانخلاع، إحداهما إلى فوق، ومن خلف، وتسمى منقار الغراب، وبها رباط الكتف مع الترقوة، والأخرى إلى أسفل ومن داخل، ثمّ لا تزال تستعرض كلما أمعنت في الجهة الإنسية ليكون اشتمالها الواقي أكثر، حتى تنتهي إلى غضروف مستدير الطرف، يتصل بها، وعلى ظهره زائدة كالمثلث تسمى عين الكتف، قاعدته إلى الجانب الوحشي، وزاويته إلى الإنسي حتى لا يختل سطح الظهر بإشالة الجلد، وتألّمه عن المصادمات، وهي بمنزلة السنسنة للفقرات، مخلوقة للوقاية.

وإنما خلق الكتف لأن يتعلق به العضد، فلا يكون ملتصقاً بالصدر؛ ولأن تسلس به حركات اليدين، ولا يضيق مجالهما، وأن يكون جُنّة ووقاية ثانية للأعضاء المحصورة في الصدر، ويقوم بدل سناسن الفقرات وأجنحتها، فتبارك الله.

فصل

وأمّا العضد فهو عظم مستدير، مثل أنبوبة قصب مدور، مجوّف، مملوء مخّاً، محدّب إلى الوحشي، مقعّر إلى الإنسي؛ ليكنّ بذلك ما ينتضد عليه من العضل، والعصب، والعروق؛ وليجرد تأبط ما يتأبّطه الإنسان، وإقبال إحدى اليدين على الأخرى، وطرفه الأعلى المحدب يدخل في نقرة الكتف بمفصل رفق غير وثيق جداً، تضمّه رباطات أربعة، وبسبب الرخاوة يعرض له الخلع كثيراً.

وإنما جعل رخواً لتسلس الحركة في الجهات كلّها، مع عدم الاحتياج إلى دوام هذه الحركة، وكثرتها ليخاف انتهاك الأربعة وتخلّعها.

وأمّا طرفه السافل فإنه قد ركب عليه زائدتان متلاصقتان، فالّتي تلي الجانب الإنسي منهما أطول وأدقّ، ولا مفصل لها مع عظم آخر، وليس يرتبط بها شيء، لكنها وقاية للعروق،

والعصب الّتي تأتي اليد، والأخرى الّتي تلي الجانب الوحشي يتم بها مفصل المرفق، وفيما بين هاتين الزائدتين حزّ شبيه بحزّ البكرة عند نهايته نقرتان من قدام، ومن خلف، تسميان عتبتين، فالتي إلى قدام مسوّاة مملّسة لا حاجز عليها، والأخرى وهي الكبرى أنزل إلى تحت، وغير مستديرة الحزّ، لكنها كالجدار المستقيم إذا تحرّك فيها رأس عظم الساعد إلى الجانب الوحشي، ووصل إليه وقف.

فصل

وأمّا الساعد فهو مؤلف من عظمين متلاصقين طولاً، ويسمّيان الزندين، والفوقاني الّذي يلي الإبهام منهما أدق؛ لأنّه محمول، ويسمى الزند الأعلى، والسفلاني الّذي يلي الخنصر أغلظ؛ لأنّه حامل، ويسمى الزند الأسفل، وجملتهما يسمى ذراعاً.

وبالأعلى تكون حركة الساعد على الالتواء، والانبطاح، ولهذا خلق معوجاً، كأنه يأخذ من الجهة الإنسية، وينحرف يسيراً إلى الوحشية؛ ليحسن استعداده للحركة الالتوائية.

وبالأسفل تكون حركة الساعد إلى الانقباض والانبساط، ولهذا خلق مستقيماً؛ ليكون أصلح لهما، ودقق الوسط من كلّ منهما؛ لاستغنائه بما يحفّه من العضل الغليظة عن الغلظ المثقل، وغلظ طرفاهما؛ لحاجتهما إلى كثرة نبات الروابط عنهما، لكثرة ما يلحقهما من المصاكات والمصادمات العنيفة عند حركات المفاصل، وتعرّيهما عن اللحم والعضل.

والزند الأعلى في طرفه نقرة مهندمة، فيها لقمة من الطرف الوحشي من العضد، ويرتبط فيها برباطات، وبدورانها في تلك النقرة تحدث الحركة المنبطحة، والملتوية.

وأمّا الزند الأسفل فله زائدتان بينهما حزّ يتهندم في الحزّ الّذي على طرف العضد، ومنها يلتئم مفصل المرفق، فإذا تحرّك الحزّ إلى خلف وتحت انبسطت اليد، وإذا اعترض الحز الجداري من النقرة الحابسة للّقمة حبسها ومنعها عن زيادة انبساط، فوقف العضد والساعد على الاستقامة، وإذا تحرّك أحد الحزّين على الآخر إلى قدّام وفوق، انقبضت اليد حتّى يماسّ الساعد العضد من الجانب الإنسي، والقدام.

وطرفا الزندين من أسفل يجتمعان معاً كشيء واحد، وتحدث فيهما نقرة واسعة مشتركة، أكثرها في الزند الأسفل، وما يفضل عن الانتقار يبقى محدباً مملساً؛ ليبعد عن منال الآفات، فسبحان خالقها.

فصل

وأمّا الرسغ والمشط؛ فالرسغ مؤلّف من ثمانية أعظم ممدودة، ومنضودة في صفين، وهي عظام صلبة، عديمة المخّ، مقببة الشكل، تقبيباً يلتئم من اجتماعها هيئة موافقة لما ينبغي أن

يكون الرسغ عليه.

والمشط مؤلف من أربعة أعظم، متصلة بأعظم الرسغ بأربطة موثقة، والصف الأعلى من الرسغ وهو الّذي يلي الساعد ثلاثة عظام موثوقة المفاصل، وعظامه أدق، ثمّ رؤوسها الّتي تلي الساعد أدق وأشدّ تهندماً واتصالاً، كأنها واحدة، ورؤسها الّتي تلي الصف الأسفل أربعة عظام بعدد عظام المشط؛ لاتصالها بها.

وأمّا العظم الثامن فليس ممّا يقوّم صفّي الرسغ، بل خلق لوقاية عصبة تلي الكفّ.

وعظام المشط متقاربة من الجهة الّتي تلي الرسغ، ليحسن اتصالها بعظام، كالمتصلة المتلاصقة، وتنفرج يسيراً في جهة الأصابع ليحسن اتصالها بعظام منفرجة متباينة.

وللرسغ مع الساعد مفصلان، أحدهما للانسباط والانقباض، وهو أكبرهما، يحدث من تهندم عظام الرسغ في النقرة المشتركة بين طرفي الزندين، والآخر للالتواء، ويحدث من تهندم زائدة تنبت على طرف الزند الأسفل على الخنصر في نقرة وقعت في طرف عظم الرسغ، محاذية لها، فتدور النقرة على الزائدة، ويلتوي الرسغ وما يتصل بها، ومفصل الرسغ مع المشط يلتئم بنقر في أطراف عظام الرسغ تدخلها زوائد من عظام المشط قد ألبست غضاريف، وهذه العظام كلّها موثقة المفاصل، مشدود بعضها ببعض؛ لئلاّ يتشتّت فيضعف عند ضبط الكف لما يحويه ويحبسه حتّى لو كشفت جلدة الكف لوجدتها كأنها متصلة، يبعد فصولها عن الحسّ، ومع وثاقتها مطاوعة لانقباض يسير.

وفي جميع عظام الرسغ والمشط تقعير من جانب الكفّ، يمكن الكف بتلك المطاوعة، وهذا التقعير من قبض المستديرات وضبط السيّالات، فسبحان بارئها، وبحمده.

فصل

وأمّا الأصابع فكلّ واحد منها مخلوقة من ثلاثة عظام، تسمى بالسلاميات، والسفلانية منها أعظم، والفوقانية أدقّ وأصغر على التدريج؛ ليحسن نسبة ما بين الحامل والمحمول.

وعظامها مستديرة؛ لتتوقى الآفات، وجعلت صلبة عديمة التجويف والمخ، مقعّرة الباطن، محدبة الظاهر؛ لتكون أقوى في القبض والضبط والجرّ، والوسطى أطول. ثمّ البنصر، ثمّ السبابة، ثمّ الخنصر؛ لتستوي أطرافها عند القبض، ولا تبقى فرجة، وتتقعّر هي في الراحة، وتشتمل على المستدير المقبوض عليه، ووصلت سلامياتها كلّها بحروف ونقر متداخلة، بينها رطوبة لزجة ليدوم بها الابتلال، ولا تجففها الحركة، وتشتمل على مفاصلها أربطة قوية، وتتلاقى بأغشية غضروفية، وتحشو الفرج في مفاصلها لزيادة الاستيثاق عظام صغار تسمى سمسمانية، وجعل باطنها لحمياً ليتطامن تحت الملاقيات المقبوضة، ولم يجعل كذلك من خارج؛ لئلاّ يثقل، وليكون حالة الجمع سلاحاً موجعاً.

ووفرت لحومها لتهندم جيّداً عند الالتقاء كالملاصق، ولم تخلق في اوصل لحمية خالية من العظام، وإن كان قد يمكن مع ذلك اختلاف الحركات، كما الكثير من الدود والسمك، إمكاناً واهياً؛ لئلاّ تكون أفعالها واهية وأضعف ممّا يكون للمرتعشين، ولم تخلق من عظم واحد؛ لئلاّ تكون أفعالها متعسّرة كما تعرض للمكزوزين.

واقتصر على عظام ثلاثة؛ لأنّه إن زيد في عددها وأفاد ذلك زيادة عدد حركات لها أورث - لا محالة - وهناً وضعفاً في ضبط ما يحتاج في ضبطه إلى زيادة وثاقة، وكذلك لو خلقت من أقل من ثلاثة، مثل أن يخلق من عظمين، كانت الوثاقة تزداد والحركات تنقص عن الكفاية، والحاجة إلى التصرفات المتفنّنة أمس منها إلى الوثاقة المجاوزة للحد، ولم يجعل لبعضها عند بعض تحديباً، ولا تقعيراً لتكون كأنها شيء واحد، إذا احتيج إلى أن تحصل منها منفعة عظم واحد.

وجعل للإبهام والخنصر تحديباً في الجانب الوحشي الّذي لا يلقاه إصبع؛ ليكون بجملتها عند الانضمام، كالمستدير الّذي يقي من الآفات، ولم يربط الإبهام بالمشط؛ لئلاّ يضيق البُعد بينه وبين سائر الأصابع، ويكون عدلاً لجميع الأصابع الأربعة، فإذ اشتملت الأربعة من جهة على شيء وقاومها الإبهام من جانب آخر أمكن أن يشتمل الكفّ على شي عظيم.

وأيضاً إذا اشتملت الأربعة على شيء صغير وعاونها الإبهام بأن يحفظها على هيئة الاشتمال عادل قوّة الإبهام في ضبط ذلك الشيء قوى الأربعة، وليكون الإبهام من وجه آخر كالصمامة على ما يقبضه الكف، ولو وضع في غير موضعه لبطلت منفعته، ولو وضع إلى جانب الخنصر لما كانت اليدان كلّ واحدة منها مقبلة على الأخرى فيما يجتمعان على القبض عليه، وأبعد من هذا لو وضع من خلف، أو على الراحة، فتبارك الله العليم القدير، الرؤوف ما أرأفه، وما أحكم صنعه.

فصل

وأمّا الظفر فهو عظم ليّن، دائم النشوء؛ لأنّه ينسحق دائماً، كالسن، وإنما خلق ليكون سنداً للأنامل؛ لئلاّ تنعطف، ولا تنضغط عند الشد على الشيء فتوهن، وليتمكن به الإصبع من لقط الأشياء الصغيرة، ومن الحكّ والتنقية، وليكون سلاحاً في بعض الأوقات، وهذا في غير الإنسان أظهر.

وخلق مستدير الطرف ليشق بعض الأشياء، ويقطع به ما يهون قطعه، وليّناً ليتطامن تحت ما يصاكه، فلا ينصدع، فسبحان منشئه، وبحمده.

فصل

وأمّا هيئة الصدر، فبيانها: أن تجويف البطن كله، من لدن الترقوة إلى عظم الخاصرة،

ينقسم إلى تجويفين عظيمين، أحدهما فوق، يحوي الرئة، والقلب، والثاني أسفل يحوي المعدة، والأمعاء، والكبد، والطحال، والمرارة، والكلى، والمثانة، والأرحام، ويفصل بين هذين التجويفين العضو المسمى بالحجاب، وهذا الحجاب يأخذ من رأس القصّ، ويمرّ بتأريب إلى أسفل، في كلّ واحد من الجانبين حتّى يتصل بفقار الظهر عند الفقرة الثانية عشر، ويصير حاجزاً بين ما فوقه وما تحته.

ثمّ ينقسم هذا التجويف الأرفع إلى قسمين يفصل بينهما حجاب آخر، ويمر في الوسط حتّى يلصق - أيضاً - بفقار الظهر، ويسمى هذا التجويف الأعلى كله صدراً، وحدّه من فوق الترقوتين إلى الحجاب القاسم للبطن عرضاً.

وإنما خلق الصدر من أجل التنفّس؛ وذلك لأنّه إذا انبسط جذب الرئة وبسطها، وإذا انبسطت الرئة اجتذبت الهواء من خارج، وكان ذلك أحد جزئي التنفس، وهو تنشق الهواء، ثمّ إنّ الصدر ينقبض فينقبض الرئة، ويكون بانقباضها إخراج النفس، وهو الجزء الثاني.

وإنما احتيج إلى تنشق الهواء الخارج، ثمّ اخراجه، لترويح القلب، وتعديل حرارته، وإمداد الروح بجوهر ملائم له، فإنّ الهواء يصير مركّباً للروح، منفذاً له، مثل ما يصير الماء المشروب مركّباً للغذاء، فالهواء الّذي يستنشق يصل منه شيء إلى القلب في المنافذ الّتي بينها وبين القلب، فإذا سخن ذلك الهواء الّذي اجتذب احتيج إلى إخراجه والاستبدال به، فانقبض الصدر وقبض الرئة، ثمّ عاد فانبسط وبسط الرئة، فدخلها هواء آخر على مثال الرقاق الّتي ينفخ بها النار، فإنّها إذا انبسطت امتلأت من الهواء، ثمّ إذا قبضت انفرغت منه، فسبحان واهب الحياة، ما أتقن صنعه.

فصل

وأمّا الرئة فإنّ قصبتها تنتهي من أقصى الفم، على ما ذكرنا، حتّى إذا ما جاءت إلى ما دون الترقوة انقسمت قسمين، وينقسم كلّ منها أقساماً كثيرة، وانتسج واحتشى حواليها لحم أبيض رخو متخلخل هوائي، غذائه دم في غاية اللطافة والرقة، فيملأ القصبة والفرج الّتي بين شعبها وشعب العروق الّتي هناك، فصار من جملة القصبة المنقسمة، والعروق الّتي تحتها واللحم الّذي يحتشي حواليها بدنُ الرئة ونصفه في تجويف الصدر الأيمن، والآخر في الأيسر، فهي ذات شقّين في جزئي الصدر، لكي يكون التنفس اثنين، فإن حدث على واحد منهما حادثة قام الآخر بما يحتاج إليه، كالحال في العينين.

وجللت بغشاء عصبي ليحفظها على وضعها، وليفيدها حسّاً ما، وإنما تخلخل لحمها لينفذ فيها الهواء الكثير فوق المحتاج إليه القلب؛ ليكون للحيوان - عندما يغوص في الماء، وعندما يصوّت صوتاً طويلاً متّصلاً، يشغله عن التنفّس، وجذب الهواء، وعندما يعاف الإنسانَ

بالاستنشاق هواءٌ منتن، أو هواء مخلوط بدخان، أو غبار - هواء مُعَدّ يأخذه القلب، وأن يكون معيناً بالانقباض على دفع الهواء الدخاني، وعلى النفث.

وسبب بياض لحمها هو كثرة تردد الهواء فيه، وغلبته على ما يغتذي به، وإنما تشعّبت شعباً؛ لئلاّ يتعطل التنفس؛ لأنّه يصيب إحدى الشعب.

ولا رئة للسمك، وإنما يتنفس بالهواء من طريق الأذنين، فسبحان الرؤوف الرحيم.

فصل

وأمّا قصبة الرئة، فمؤلفة من غضاريف كثيرة، منضودة بعضها فوق بعض، مربوطة بعضها إلى بعض، برباطات بعضها دوائر تامة، وهي الّتي في داخل الرئة، وبعضها نصف دائرة، وهي الّتي تجاور المريء، وتماسّه في فضاء الحلق، وبين كلّ اثنين منها فرجة، ويحللها غشاءان يحويان عليها، ويشملان الفرج الّتي بينها، ويصلان بين طرفي أنصافها، داخلاً وخارجاً.

وإنما جعلت غضروفية لتبقى مفتوحة، ولا تنطبق، ولتكون صلابتها سبباً لحدوث الصوت، أو معيناً فيه، وإنما كثرت لئلاّ تشملها الآفة، وإنما ربطت بأغشية لتتسع تارة، وتجتمع أخرى عند الاستنشاق والتنفس، فإن القابل للتمدد والاجتماع هو الغشاء، دون الغضروف، وإنما لاقت المريء بجانبها الناقص، وبالغشاء، ليندفع الغشاء عند الازدارد عن وجه اللقمة النافذة إذا احتاج المريء إلى التمدد، والاتساع، فينبسط إلى الغشاء، ويأخذ حظّاً من فضاء القصبة، فيتّسع، وتنفذ اللقمة بسهولة، فيكون تجويف القصبة - حينئذٍ - معيناً للمريء عند الازدراد.

عل الغشاء الداخلاني أصلب وأشدّ ملاسة؛ ليقاوم حدّة النوازل والنفوث الرديئة، والدخان المردود من القلب؛ ولئلاّ يسترخي عن وقوع الصوت، وإنما انقسمت في داخل الرئة أقساماً كثيرة؛ لينفذ فيها الهواء الكثير، ويستعدّ فيها للقلب.

ومنفعتها في إعداد الهوء للقلب مثل منفعة الكبد في إعداد الغذاء لجميع البدن، وإنما ضيّقت فوهاتها؛ لينفذ فيها النسيم إلى الشرايين المؤدية إلى القلب بالتدريج، وأن لا ينفذ فيها الدم، فيحدث نفث الدم، ولخالقها الحمد فوق ما حمده الحامدون.

فصل

وأمّا القلب، فهو مؤلف من: لحم، وعصب، وغضروف، وأوردة، وشرايين تنبت منه، ورباطات يتعلق هو بها، وغشاء ثخين يغشى به للوقاية، غير ملاصق له، إلاّ عند أصله؛ لئلاّ ينضغط عند الانبساط.

أما لحمه فصلب، غليظ، منتسج من ثلاثة أصناف: من الليف اللحمي الطويل الجاذب، والعريض الدافع، والمؤرّب الماسك، لتكون له أصناف الحركات والأفعال، وصلابته؛ لئلاّ ينفعل بالسرعة، وليكون أبعد عن قبول الآفات.

وهو صنوبري الشكل، قاعدته إلى فوق، وفيها تنبت الشرايين، ليكون في المنبت وقاء للنابت، وغضروفه أساس له وثيق، وهو كالقاعدة له، وله تجاويف ثلاثة، تسمى بالبطون، اثنان منها كبيران، والثالث في الوسط صغير، يسمى بالدهليز، والأيمن وعاء لدم متين مشاكل لجوهره، والأيسر وعاء للروح، والدم الرقيق.

وخصّ بزيادة تصلّب؛ لعدم الأمن من تخلل ما فيه، وترشّحه للطافة أحدهما، ورقّة الآخر، بخلاف الأيمن، والأوسط منفذ بينهما، له انضمام وانفراج، بحسب انبساط القلب وانقباضه، بهما ينفذ كلّ من صنفي الدم فيه، ويختلط أحدهما بالآخر، ويعتدلان فيه، وقياسه من البطنين في المنفذية والتصرف قياس المبطن الأوسط من الدماغ بين المقدم والمؤخّر.

وللأيمن فوّهتان تدخل من أحدهما العروق النابتة من الكبد، ويصبّ منه الدم فيه، والأخرى تتصل بالرئة، وهي الوريد الشرياني.

وللأيسر - أيضاً - فوّهتان إحداهما فوّهة الشريان العظيم الّذي منه تنبت شرايين البدن كلّها، والثانية فوّهة الشريان الّذي يتصل بالرئة، وفيها يكون نفوذ الهواء من الرئة إلى القلب، وهو الشريان الوريدي، وعليها زائدتان شبيهتان بالأذنين، تقبلان الدم والنسيم من المنافذ والعروق، ويرسلان إلى القلب، جرمهما أرق من لحم القلب؛ ليحسن إجابتهما إلى الحركات، وفيهما مع رقّتهما صلابة؛ لتكون أبعد عن قبول الآفات.

وإنما وضع القلب في الصدر؛ لأنّه أعدل موضع في البدن، وأوفقه، وأميل إلى اليسار قليلاً؛ لكي يبعد عن الكبد، فلا يجمع الحار كلّه في جانب واحد، وأن يعدل الجانب الأيسر؛ لأنّ الطحال في ذلك الجانب، وليس هو بنفسه كامل الحرارة، ولكي يكون للكبد والعرق والأجوف النابت منه مكان واسع، وتوسع المكان له أولى من توسّعه للطحال؛ لأنّه أشرف .

والرئة مجللة للقلب لتمنع من أن تلقاه عظام الصدر من قدام، وهو موضع صلابة جوهره، لا يحمل ألماً، ولا ورماً، لشرفه، وعظمه وصغره يكون في الأكثر سبباً للجرأة والجبن، لقوّة الحياة وضعفها، وممّا يوجد بخلاف ذلك، فالسبب فيه قلّة الحرارة بالنسبة إلى جثّته، أو كثرتها.

وقد يوجد في قلب بعض الحيوانات الكبير الجثّة عظم، وخصوصاً في الجمل والبقر، وهومائل إلى الغضروفية، وأصلب ما يوجد من ذلك ما يوجد في الفيل، فتبارك الله رب العالمين.

فصل

وأمّا الشرايين فمنبتها التجويف الأيسر من القلب، كما أشرنا إليه؛ وذلك لأن الأيمن أقرب إلى الكبد، فيشتغل بجذب الغذاء واستعماله.

ويخرج من هذا التجويف شريانان، أحدهما أصغر وهو الشريان الوريدي المتّصل بالرئة، والآخر أكبر كثيراً وهو حين يطلع تنشعب منه شعبتان، تصير إحداهما إلى التجويف الأيمن من تجويفي القلب، وهي أصغر الشعبتين، والأخرى تستدير حول القلب كما يدور، ثمّ تدخل إليه، وتتفرّق فيه.

ثمّ إن الباقي من العروق النابتة من تجويف القلب الأيسر بعد انشعاب هاتين الشعبتين منه تنقسم قسمين، يأخذ أحدهما إلى أسافل البدن، والآخر إلى أعاليه، والثاني ينقسم في مصعده في الجانبين إلى شعب تتصل بما يحاذيها من الأعضاء فتعطيها الحرارة الغريزية، حتّى إذا حاذى الإبط خرجت منه شعبة مع العروق الأبطي من عروق الكبد إلى اليد، وينقسم فيها كتقسيمه، على ما سنذكره، واتصلت منه شعب صغار بالعضل الظاهر والباطن من العضد، وهو مع ذلك غائر مندفن حتّى إذا صار عند المرفق صعد إلى فوق، حتّى أن نبضه يظهر في هذا الموضع في كثير من الأبدان، ولم يزل تحت الابطي ملاصقاً له حتّى ينزل عن المرفق قليلاً.

ثمّ إنه يغوص - أيضاً - في العمق وتنشعب منه شعب شعرية تتصل بعضل الساعد إلى أن يقطع من الساعد مسافة صالحة، ثمّ ينقسم قسمين، فيأخذ أحدهما إلى الرسغ مادّاً مارّاً على الزند الأعلى وهو العرق الّذي يجسّه الأطباء، ويأخذ الآخر إلى الرسغ أيضاً، مارّاً على الزند الأسفل، وهو أصغرهما، ويتفرّقان في الكفّ، وربما ظهر لهما نبض من ظاهر الكف.

وإذا بلغ هذا القسم الأعلى موضع اللبّة انقسم قسمين، وانقسم كلّ قسم إلى قسمين آخرين، وجاوز أحد هذين القسمين الوداج الغائر من عروق الكبد، ومرّ مصعداً حتّى يدخل القحف، ويتصل في مروره منه شعبة بالأعضاء الغائرة الّتي هناك، وإذا دخل القحف انقسم هناك انقساماً عجيباً، وصار منه الشيء المعروف بالشبكة المفروشة تحت الدماغ، وقد مرّ ذكرها، وبعد انقسامه إلى هذه الشبكة يجتمع ويعود - أيضاً - ليخرج من هذه الشبكة عرقان متساويان في العظم، كحاله قبل الانقسام إليها، ويدخلان - حينئذٍ - جرم الدماغ، فينقسمان فيه.

وأمّا القسم الآخر من هذين القسمين، وهو أصغرهما، فإنه يصعد إلى ظاهر الوجه والرأس، ويتفرّق فيما هناك من الأعضاء الظاهرة، كتفرّق الوداج الظاهر الآتي ذكره، وقد يظهر نبض هذا القسم خلف الأذن، وفي الصدغ.

فأما النبض الظاهر عند الوداجين فإنه نبض القسم العظيم المجاور للوداج الغائر، ويسمى هذان الشريانان: شرياني السبات.

وأمّا القسم النازل إلى أسافل البدن فإنه يركب فقرات الصلب، مبتدأ من الفقرة الخامسة المحاذية للقلب، نازلاً منه إلى أسفل، وتنشعب منه عند كلّ فقرة شعب، يمنة ويسرة، ويتصل بالأعضاء المحاذية لها، وأوّل شعبة تنشعب منه شعبة تأتي الرئة، ثمّ شعب تأتي العضل الّتي

بين الأضلاع، ثمّ شعبتان تأتيان الحجاب، ثمّ شعب تأتي المعدة، والكبد، والطحال، والثرب، والأمعاء، والكلى والأرحام، وشعب تخرج حتّى تتصل بالعضل المحاذية لهذه المواضع، حتّى إذا جاء إلى آخر الفقار انقسم قسمين، أخذ كلّ واحد منهما نحو إحدى الرجلين، وانقسما فيهما كانقسام العروق الكبدية، إلاّ أنهما غائران، ويظهر نبضها عند الاربيتين، وعند العقب تحت الكعبين الداخلتين، وفي ظهر القدمين بالقرب من الوتر العظيم، فتبارك الله الحكيم العليم.

فصل

وأمّا المريء والمعدة: فالمريء مؤلف من جوهر لحمي، وطبقات غشائية، تحيط بها شعب من الأوردة والشرايين، وشعب من الأعصاب، أمّا اللحمية فظاهرة، والطبقة الداخلانية مطاولة الليف، بها يجذب، والخارجة مستعرضة الليف بها يدفع المزدرد إلى المعدة، ويعصر، وبها وحدها يتم القيء، ولذلك يعسر.

وموضعه خلف قصبة الرئة، كما مر، على استقامة فقار العنق، وينحدر معه زوج العصب النازل من الدماغ ملتوياً عليه، فإذا جاوز الفقرة الرابعة من فقار الصلب، المسماة بفقار الصدر، ينحرف يسيراً إلى الجانب الأيمن ليوسع المكان على العرق النابت من القلب، ثمّ ينحدر على استقامة الفقرات الباقية، حتّى إذا وافى الحجاب انفتح له منفذ فيه، ويرتبط عند المنفذ برباطات تشمله وتحوطه لئلاّ يزدحم العرق الكبير المارّ فيه، ولا يضغطه عند الازدراد، فإذا جاوز الحجاب أخذ يتّسع، ويسمى - حينئذٍ - فم المعدة، ويتدرّج في الاتساع حتّى يتم المعدة مستديراً، إلاّ أن ما يلي الصلب منها منبطح، ليحسن ملاقاتها به، وأسفلها واسع؛ لأنّه مستقرّ الطعام، وهي ذات طبقتين داخلتهما طولانية الليف؛ لأنّ أكثر أفعالها الجذب، ويخالطها ليف مؤرّب ليعين على الإمساك، وهي متصلة بغشاء المريء، وغشاء داخل الفم، بل كلّها غشاء واحد، فيه قوّة هاضمة، كما مرّ.

والخارجة مستعرضة الليف، لم يختلط به شيء من المؤرّب؛ لأنّه آلة العصر والدفع فقط، ويأتيها من عصب الدماغ شعبة يفيدها الحسّ؛ ولهذا ما يغثى[1] الروائح الكريهة، والمشاركة بين المعدة والدماغ بهذه العصبة، وبها يحسّ الإنسان ببرد الماء المشروب، وبها تنتبه الشهوة، ويحس بالحاجة إلى الغذاء إذاخلا المعدة، والبدن، فيتحرّك لطلبه، وإنما لم يحسّ جميع الأعضاء بذلك مثل ما يحس فم المعدة؛ لأنّه لو أحسّ الجميع لم يحمل الحيوان الجوع ساعة البتّة، ولكان يلذع جميع الأعضاء.

---

(١) قال صاحب البحار: كذا في أكثر النسخ، وفي بعضها «يغشى» وكلاهما تصحيف، ولعل الصواب «يفش» بمعنى يتجشأ. (بحار الأنوار: ٥٩: ٣٨، في الهامش).

ويتصل بقدّام المعدة عرق كبير يذهب في طولها ويرسل إليها شعباً كثيرة، ويلازقه شريان ينشعب مثل ذلك، وجميع تلك الشعب تعتمد على الصفاق، وينسج من جملته الثرب، وتترشّح دائماً إليه رطوبة لزجة دهنية، هي الشحم، بها يتم الثرب، وفائدته أن يعين بحرارته المعدة في الهضم من قدّام، كما يعنيها في ذلك الكبد من يمينها من فوق، والطحال من يسارها من تحت، ولحم الصلب من خلف، وفوق الثرب الغشاء الصفاقي، وفوق المراق، وفوقه عضلات البطن.

وبهذه المجاورات تكتسب المعدة حرارة تامة هاضمة، مع ما في لحمها من الحرارة الغريزية؛ لأنها خادمة لجميع البدن في طلب الغذاء وهضمه، فلا بد أن يتم اقتدارها على تمام فعلها.

والغشاء الصفاقي هو الغشاء الّذي يحوي جميع الأحشاء، ويجتمع طرفاه عند الصلب من جانبيه، ويتصل بالحجاب من فوقه، ويتصل بأسفل المثانة والخاصرتين من أسفل، وهناك تثقب فيه ثقبتان عند الاربيتين، هما مجريان تنفذ فيهما عروق ومعاليق، وإذا اتّسعا نزل فيهما المعاء، ويسمى الفتق، وفائدة هذا الغشاء أن يكون وقاية للأحشاء، ويحفظها على أوضاعها؛ لئلاّ تتشوّش حركاتها وأفعالها، ويربط بعضها بالبعض، وبالصلب، ليكون اجتماعها وثيقاً، وليكون حاجزاً بين الأمعاء وعضل المراق، إلى غير ذلك من المنافع، فتبارك الله الحكيم الحليم، أحسن الخالقين.

فصل

وأمّا الأمعاء فكلّها طبقتان، وعلى الداخلانية لزوجات قد لبستها بمنزلة الترصيص، تسمى - مع الشحم الّذي عليها - صهروج الأمعاء؛ لوقايتهما لها، وكلها مربوطة بالصلب برباطات تشدها وتحفظها على أوضاعها، إلاّ واحدة تسمى بالأعور، فإنه مخلّى غير مربوط، وخلقت ستّ قبائل، ثلاثة دقاق، وهي أعلى، وثلاثة غلاظ، وهي أسفل، فأول الدقاق هو المعاء المتّصل بأسفل المعدة، ويسمى الاثنا عشري؛ لأنّ طوله في كلّ إنسان إثنا عشر إصبعاً من أصابعه، مضمومة، وفوّهته المتصلة بقعر المعدة تسمى البوّاب؛ لأنها تنضم عند امتلاء المعدة وتنغلق حتّى لا يخرج منه الطعام ولا الماء، حتّى يتمّ الهضم، أو يفسد ثمّ ينفتح حتّى يصير ما في المعدة إلى الأمعاء.

وكما أن المريء للجذب إلى المعدة من فوق، كذلك هذا الأمعاء للدفع عنها من تحت، وهو أضيق من المريء، وأقل سخونة؛ لأنّ المريء منفذ الشيء الممضوغ، وهذا منفذ الشيء المهضوم، المختلط بالماء المشروب.

وأيضاً فإنّ النافذ في هذا المعاء يرافده الثفل الّذي يحصل في المعدة عند الامتلاء

والحركات الّتي تتفّق لبعض الناس، فيسهل اندفاعه، فأعين بالتضييق ليقوى على الانضمام والإمساك إلى أن يتم النضج والهضم، وهو ممتد من المعدة إلى أسفل على الاستقامة، ليس فيه ما في غيره من التلافيف، ليكون اندفاع ما يندفع إليه عنه متيسّراً ليخلو بالسرعة، ولا يزاحم ما يجاوره من اليمين واليسار.

ويتلوه معاء يسمى بالصائم؛ لأنّه يوجد في الأكثر خالياً، فارغاً، وذلك لأن الكيلوس الّذي ينحلب إليه ينفصل به، وينجذب منه إلى الكبد أكثر مما ينحلب إليه بالسرعة، وأيضاً فإنّ المرّة الصفراء الّتي تنحلب من المرارة إلى الأمعاء لتغسلها إنّما تنحلب أولاً إلى هذا المعاء، فتغسلها بقوّتها الغسالة، وتهيج الدافعة بقوّتها اللاذعة، فيبقى خالياً.

ويتّصل بالصائم معاء آخر طويل متلفّف مستدير استدارات كثيرة، يسمى بالدقيق.

وفائدة طول الأمعاء وتلافيفها أن لا ينفصل الغذاء منها سريعاً، فاحتاج الحيوان إلى أكل دائم، وقيام للحاجة دائماً، وليكون للكيلوس المنحدر من المعدة مكث صالح فيها لتتم القوّة الهاضمة الّتي فيها هضمه، ولتنجذب صفوته إلى الكبد في العروق الماساريقية المتصلة بتلك التلافيف.

وسعة هذه الأمعاء الثلاثة كلّها بقدر سعة البوّاب، والهضم فيها أكثر منه في الغلاظ، وإن كانت لا تخلو تلك أيضاً عن هضم، كما لا تخلو عن عروق ماساريقية مصاصة، يتّصل بها.

وأوّلها المعاء الأعور، ويتّصل بأسفل الدقاق، سمّي به؛ لأنّه مثل كيس ليس له إلاّ ممرّ واحد، به يقبل مايندفع إليه من فوق، ومنه يندفع ما يدفعه إلى ما هو أسفل منه، ووضعه إلى الخلف قليلاً، وميله إلى اليمين، وفائدته أن يكون للثفل مكان يجتمع فيه، فلا يحوج كلّ ساعة إلى القيام للتبرّز، وليستفيد من حرارة الكبد بالمجاورة هضماً بعد هضم المعداة.

ونسبة هذا المعاء إلى ما تحته من الأمعاء نسبة المعدة إلى الأمعاء الدقاق التي فوقه، ولذلك أميل إلى اليمين، ليقرب من الكبد، فيستوفي تمام الهضم، ثمّ ينفصل عنه إلى معاء آخر، تمصّ منه الماساريقا، وإنما يكفيه فم واحد؛ لأنّ وضعه ليس وضع المعدة على طول البدن، لكنّه كالمضطجع.

ومن فوائد عوره أنه مجمع الفضول الّتي لو تفرّق كلّها في سائر الأمعاء لتعذر اندفاعها، وخيف حدوث القولنج، فإنّ المجتمع أيسر اندفاعاً من المتفرّق، وهو أيضاً مسكن لما لا بدّ من تولّده في الأمعاء من الديدان، فإنه قلّما يخلو عنها بدن، وفي تولّدها أيضاً منافع إذا كانت قليلة العدد، صغيرة الحجم.

وفي هذا المعاء يتعفّن الثفل، وتتغيّر رائحته، وهو أولى بأن ينحدر في الأبية؛ لأنّه مخلّى عنه، غير مربوط، ولا متعلّق بما يأتي الأمعاء من الماساريقا، فإنه ليس يأتيه منها شيء.

ويتصل بهذا المعاء من أسفل معاء يسمى قولون، وهو غليظ، صفيق، وكلما يبعد عنه يميل

إلى اليمين ميلاً جيداً ليقرب من الكبد، ثمّ ينعطف إلى اليسار منحدراً، فإذا حاذى جانب اليسار انعطف ثانياً إلى اليمين، وإلى الخلف، حتى يحاذي فقرة القطن، وهناك يتصل بمعاء آخر يسمى بالمستقيم، وهو عند مروره في الجانب الأيسر بالطحال يضيق، ولذلك صار ورم الطحال يمنع خروج الريح عليه.

وهذا المعاء يجتمع فيه الثفل للتدرّج إلى الاندفاع لتستصفي الماساريقا ما عسى يبقى فيها من جوهر الغذاء، وفيه يعرض القولنج في الأكثر، ومنه اشتقّ اسمه.

والمعاء المستقيم المتّصل بأسفله ينحدر على الاستقامة ليكون اندفاع الثقل عنه أسهل، وهو آخر الأمعاء، وطرفه هو الدبر، وعليه العضلة المانعة من خروج الثفل حتّى تطلقه الإرادة.

وخلق واسعاً تقرب سعته من سعة المعدة ليكون للثفل مكان يجتمع فيه، كما يجتمع البول في المثانة، ولا يحوج كلّ ساعة إلى القيام.

وليس يتحرك شيء من الأمعاء إلاّ طرفاها، وهما المريء والمقعدة، وتأتي الأمعاء كلّها أوردة وشرايين وعصب أكثر من عصب الكبد؛ لحاجتها إلى حسّ كثير، فسبحان خالقها، والمنعم بها علينا، وبحمده.

فصل

وأمّا الكبد فهو لحم أحمر مثل دم جامد ليس يحيطه عصب، بل غشاء عصبي يجلّله، يتولّد من عصب صغير، وهو يربط الكبد بغيرها من الأحشاء، وبالغشاء المجلل للمعدة والمعاء، ويربطها أيضاً بالحجاب برباط قوي، وبأضلاع الخلف برباطات دقاق.

وهي موضوعة في الجانب الأيمن تحت الضلوع العالية من ضلوع الخلف، وشكلها هلاليّ، حدبته تلي الحجاب؛ لئلاّ يضيق عليه مجال حركته، وتقعيره يلي المعدة؛ لتتهندم على تحدّبها، ويأتيها من هناك شريان صغير يتفرّق فيها، تنفذ فيه الروح إليها، ويحفظ حرارتها ويعدّلها بالنبض، وجعل مسلكه إلى مقعّره؛ لأنّ حدبتها تروّح بحركة الحجاب، ولهذا زوائد أربعة، أو خمسة، تحتوي بها على المعدة، كما تحتوي الكف على المقبوض بالأصابع.

وشأنها أن تمتص الكيلوس من المعدة والأمعاء، وتجذبه إلى نفسها في العروق المسمّاة ماساريقا، وليس في داخلها فضاء يجتمع فيه الكيلوس، لكنّه يتفرّق في الشعب الّتي فيها من العرقين النابتين منها، يسمى أحدهما الباب، والآخر الأجوف.

وبيان ذلك: أن الباب ينبت من تقعيرها، وينقسم أقساماً، ثمّ تنقسم تلك الأقسام إلى أقسام كثيرة جداً، وتأتي منها أقسام يسيرة إلى قعر المعدة والاثني عشري، وأقسام كثيرة إلى المعاء الصائم، ثمّ إلى سائر الأمعاء، حتّى تبلغ المعاء المستقيم، وفيها ينجذب الغذاء إلى الكبد، فلا يزال كلما انجذب يصير من الأضيق إلى الأوسع، حتّى يجتمع في الباب.

ثمّ الباب ينقسم - أيضاً - في داخل الكبد إلى أقسام في دقّة الشعر، ويتفرّق ما انجذب من الغذاء فيها ويطبخه لحم الكبد حتّى يصير دماً.

والأجوف ينبت من حدبتها، وهو عرق عظيم منه ينبت جميع العروق الّتي في البدن، وأصله ينقسم في الكبد إلى أقسام في دقة الشعر، تلتقي مع الأقسام المنقسمة فيها من الباب، فيرتفع الدم من تلك الأقسام إليها، ثمّ يجتمع من أدقها إلى أوسعها، حتّى يحصل جملة الدم كله في الأجوف، ثمّ يتفرّق منه في البدن في شعبه الخارجة، وهو إذا طلع من الكبد لم يمرّ كثيراً حتّى ينقسم قسمين، أحدهما - وهو الأعظم - يأخذ إلى أسفل البدن، يسقي جميع الأعضاء الّتي هناك، والثاني يأخذ إلى الأعلى ليسقي الأعضاء العالية.

وهذا القسم يمرّ حتّى يلاصق الحجاب، وينقسم من هناك عرقان يتفرّقان في الحجاب ليغذواه، ثمّ ينفذان الحجاب، فإذا نفذاه انقسمت منهما عروق دقيقة، واتّصلت بالغشاء الّذي يقسم الصدر بنصفين، وبغلاف القلب، وبالغدة الّتي تسمى التوثة، وتفرّقت فيها، ثمّ تنشعب منه شعبة عظيمة، تتصل بالأذن اليمنى من أذني القلب، وتنقسم ثلاثة أقسام، أحدها يدخل إلى التجويف الأيمن من تجويفي القلب، وهو أعظم هذه الأقسام، وهو الوريد الشرياني، والثاني يستدير حول القلب من ظاهره، وينبثّ فيه كله، والثالث يتّصل بالناحية السفلى من الصدر، ويغذو ما هناك من الأجسام.

وإذا جاوز القلب مرّ على استقامة إلى أن يحاذي الترقوتين، وتنقسم منه في مسلكه هذا شعب صغار من كلّ جانب، تسقي ما يحاذيها، ويقرب منها، وتخرج منها شعب إلى خارج، فتسقي العضل الخارج المحاذي لتلك الأعضاء الداخلة، وعند محاذاته للأبط تخرج إلى خارج شعبة عظيمة تأتي اليد من ناحية الابط، وهو القسم الباسليق، فإذا حاذى من الترقوة الوسط منها موضع اللبة انقسم قسمين، فصار أحدهما إلى ناحية اليمين، والآخر إلى ناحية الشمال، وانقسم كلّ واحد من هذين القسمين إلى قسمين، يسقي أحد القسمين الكتف، وجاء إلى اليد من الجانب الوحشي، وهو العرق المسمى بالقيفال، وانقسم الباقي قسمين، في كلّ جانب، فمرّ أحدهما غائراً مصعداً في العنق حتّى يدخل القحف، ويسقي ما هناك من أعضاء الدماغ والأغشية، وفي مروره في العنق إلى أن يدخل الدماغ تنشعب منه شعب صغار تسقي ما في العنق من الأعضاء، ويسمى هذا القسم الوداج الغائر.

وأمّا الثاني فيمرّ مصعداً في الظاهر حتّى ينقسم في الوجه والرأس والعنق والأنف، ويسقي جميع هذه الأعضاء، وهو الوداج الظاهر.

وتنشعب من العرق الكتفي في مروره بالبعضد شعب صغار تسقي ظاهر العضد، وتنشعب من الأبطي شعب تسقي باطنه، وإذا قارب العرق الكتفي والعرق الابطي بعضل المرفق انقسما، فأحد أقسام العرق الكتفي يمازج قسماً من العرق الابطي، ويتحد به، فيكون منهما عند المرفق العرق المسمى بالأكحل.

والقسم الثاني من أقسام العرق الكتفي يمتد في ظاهر الساعد، ويركب بعد ذلك الزند الأعلى، وهذا القسم حبل الذراع.

وقسم من العرق الابطي وهو الأصغر مكاناً يمر في الجانب الداخل من الساعد حتّى يبلغ رأس الزند الأسفل، ويكون من بعض شعبه العرق الّذي بين الخنصر والبنصر، المسمى الاسيلم.

وأمّا القسم الّذي يأخذ إلى أسافل البدن فإنه يركب فقار الظهر آخذاً إلى أسفل، وتنشعب منه أولاً شعب تأتي لفائف الكلى وأغشيتها، والأجسام الّتي يقرب منها، فيسقيها، ثمّ تنشعب منه شعبتان عظيمتان تدخلان تجويف الكلى، ثمّ شعبتان تصيران إلى الانثيين، ثمّ ينشعب منه عند كلّ فقرة عرقان يمران في الجانبين ويسقيان الأعضاء القريبة منها، ما كان منها داخلاً، كالرحم والمثانة، وما كان منها خارجاً، كمراق البطن والخاصرتين، حتّى إذا بلغ آخر الفقار انقسم قسمين، وأخذ أحدهما إلى الرجل اليمنى، والآخر إلى اليسرى، وتشعّبت منه شعب تسقي عضل الفخذين، منها غائرة تسقي العضل الغائر، ومنها ظاهرة تسقي العضل الظاهر.

حتى إذا بلغ مشاش مثنّى الركبة انقسم ثلاثة أقسام، فمرّ قسم منها في الوسط، ويسقي بشعب له جميع عضل الساق الداخل والخارج، ومرّ قسم في الجانب الداخل من الساق، حتّى يظهر عند الكعب الداخل، وهو الصافِن، والقسم الآخر يمر في الجانب الظاهر من الساق، وهو غائر إلى ناحية الكعب الخارج، وهو عرق النّسا، وتنشعب من كلّ واحد من هذين عند بلوغه القدم شعب تتفرق في القدم فتكون الشعب الّتي في القدم في ناحية الخنصر والبنصر من شعب عرق النّسا، والتي في الإبهام من شعب الصافِن، فسبحان اللطيف الحكيم، ما ألطف حكمته، وأحكم صنعه.

فصل

وأمّا المرارة فهي كيس عصباني، معلّق من الكبد إلى ناحية المعدة، موضوعه على أعظم زوائدها، وهي ذات طبقة واحدة، منتسجة من أصناف الليف الثلاثة، ولها منفذان، أحدهما متّصل بتقعير الكبد، وبه تنجذب المرة الصفراء إليها، والآخر ينشعب فيتصل بالأمعاء العليا، وبأسفل المعدة به تندفع أجزاء من الصفراء إليها، لغسلها عن الفضول، وتنبيهاً على الحاجة والنهوض للتبرّز، كما مرّ.

وليست المرارة لبعض الحيوانات كالإبل؛ لأنّ معاءه مُرّ جداً، كأنه مفرغة للمرة، ولذلك لا يأكلها الكلاب، ما لم يضطرّ جوعاً، وكذلك الفرس والبغل.

فصل

وأمّا الطحال فهو عضو لحمي مستطيل على شكل اللسان، متصل بالمعدة من يسارها إلى

خلف، حيث الصلب مهندماً مقعره على محدب المعدة، مرتبطاً بها بعرق يصل بينهما، وتوثقه شعب كثيرة العدد، صغيرة المقادير، تنشعب من الصفاق، وتتصل به، وتتفرّق فيه، وحدبته تلي الأضلاع، تستند بأغشيتها لأنه ليس متعلقاً بها برباطات كثيرة قوية، بل بقليلة ليفية.

ومن هذا الجانب تأتيه العروق الساكنة والضاربة الكثيرة، لتسخّنه، ويقاوم برد السوداء المندفعة إليه، ويهضمها، ولحميّته تتخلخل ليسهل قبوله الفضول السوداوية، وله عنق متصل بمقعّر الكبد، حيث يتصل عنق المرارة، به يجذب السوداء من الكبد، وعنق آخر ينبت من باطنه متّصل بفم المعدة، به يدفع السوداء إليها، ويغشيه غشاء ينبت من الصفاق، كما مرّ، وشأنه أن يكون مفرغة للسوداء الطبيعي، كما دريت، وليس لبعض الحيوانات، والذي للجوارح منها صغير.

فصل

وأمّا الكليتان فكلّ واحدة منهما مثل نصف دائرة، محدبها يلي الصلب؛ ليسهل الانحناء إلى قدام، ولحمها لحم ملزز؛ ليكون قوي الجوهر، غير سريع الانفعال، عما ينجذب إليها من المائية الحادة الّتي يصحبها خلط حاد، وليقدر على إمساك المائية، ريثما يتميّز عنها الدم، لتغتذي به، وليقدر الإنسان بسبب قدرة الكلية على هذا الإمساك على إمساك البول إلى وقت اختياره، وليمنع عن نشف غير الرقيق وجذبه، وليتدورك بتلززه ما وجب من صغر حجمه.

وفي باطن كلّ واحد منهما تجويف يجتمع فيه ما يتحلل إليها؛ ليميز قوتها الغاذية الدموية من المائية، ويصرفها إلى غذائها، ثمّ يرسل المائية إلى المثانة.

ولكلّ منهما عنق يتّصل بالأجوف من الكبد؛ ليجذب المائية، وآخر يتصل بالمثانة ليرسل مائيته إليها.

ووضعت اليمنى أرفع من اليسرى؛ لتكون أقرب من الكبد، وإنما جعلت زوجاً؛ لكثرة المائية، ويضيق المكان على الكبد والأعور، أو الطحال، والقولون، إن جعلت واحدة في أحد الجانبين، وكان مع ذلك لا تستوي القامة بل تكون مائلة إلى جهتها، أو على المعدة، والأمعاء، إن جعلت في الوسط، وكان مع ذلك يمنع الانحناء إلى قدام، على أن كلّ عضو من الحيوان خلق زوجاً، والذي لا يرى زوجاً فهو ذو شقّين، كما يظهر بالتأمل فيما مرّ، فسبحان من خلق من كلّ شيء زوجين لعلكم تذكرون.

فصل

وأمّا المثانة فهي عصبانية، مخلوقة من عصب الرباط؛ لتكون أشد قوة، ووثاقة، ومع القوّة قابلة للتمدد، وهي ككيس بلوطي الشكل، طرفاه أضيق، ووسطه أوسع، مبطن بغشاء منتسج

من الأصناف الثلاثة من الليف؛ ليقوم بإتمام الأفعال الثلاثة، فهي ذات طبقتين، والبطانة ضعف الظهارة، عمقاً وغلظاً؛ لأنها هي الملامسة للمائية الحادة، وهي القائمة بالأفعال الثلاثة، والظهارة وقاية لها؛ لئلاّ تنفسخ عند ارتكازها، وتمددها.

وهي موضوعة بين الدبر والعانة، وشأنها أن تكون وعاء للبول، ومقبضة له إلى أن يخرج دفعة واحدة بالاختيار والإرادة، فيستغني الإنسان بذلك عن مواصفة الإدرار، كالمعاء للثفل، والبول يأتيها من منفذي الكليتين، كما مرّ.

والمنفذان إذا بلغا إليها خرقا إحدى طبقتيها، ومرّا فيما بين الطبقتين في طولها، ثمّ يغوصان في الطبقة الباطنة، مفجّرين إياها إلى تجويف المثانة، حتّى إذا امتلأت وارتكزت انطبقت البطانة على الظهارة مندفعة إليها من الباطن، كأنهما طبقة واحدة، لا منفذ بينهما.

ولها عنق دفاع للماء إلى القضيب، معوجّ، كثير التعاويج، ولأجلها لا يندفع الماء بالتمام دفعة، وخصوصاً في الذكران، فإنه فيهم ذو ثلاث تعاويج، وفي الإناث ذو تعويج واحد، لقرب مثانتهنّ من أرحامهنّ، وعلى فمه عضلة تضمه، وتمنع خروج البول حتّى تطلقه الإرادة المرخية لها، فسبحان الخالق الكريم، ما أكرمه، وأسبغ نعمه.

فصل

وأمّا الثدي فركّب من شرايين، وعروق، وعصب، يحتشي ما بينها نوع من اللحم غددي، أبيض، طبيعته طبيعة اللبن، خلقه الله ليكون المُحيل والمولد للّبن، وهذه الشرايين والعروق تنقسم في الثدي إلى أقسام دقاق، وتستدير وتلتفّ لفائف كثيرة، ويحتوي عليها ذلك اللحم الّذي هو مولّد اللبن، فيحيل ما في تجويفها من الدم حتّى يصير لبناً، بتشبيهه إياه بطبيعته، كما يحيل لحم الكبد ما يجتذب من المعدة والأمعاء، حتّى يصير ما بتشبيهه إياه بنفسه، فسبحان الخالق الكريم، ما أكرمه، وأسبغ نعمه.

فصل

وأمّا الثدي فركّب من شرايين، وعروق، وعصب، يحتشي ما بينها نوع من اللحم غددي، أبيض، طبيعته طبيعة اللبن، خلقه الله ليكون المُحيل والمولد للّبن، وهذه الشرايين والعروق تنقسم في الثدي إلى أقسام دقاق، وتستدير وتلتفّ لفائف كثيرة، ويحتوي عليها ذلك اللحم الّذي هو مولّد اللبن، فيحيل ما في تجويفها من الدم حتّى يصير لبناً، بتشبيهه إياه بطبيعته، كما يحيل لحم الكبد ما يجتذب من المعدة والأمعاء، حتّى يصير ما بتشبيهه إياه بنفسه، فسبحان يسقينا من بين فرث ودم ولبناً خالصاً، سائغاً للشاربين.

فصل

وأمّا الأنثيان فجوهرهما لحم غددي أبيض، مثل لحم الثدي، يحيل الدم النضيج الأحمر

اللطيف المنجذب إليها، كأن فضلة الهضم الرابع في البدن، كلّه منياً أبيض، بسبب ما يتخضخض فيه هوائية الروح، وانجذاب تلك المادّة إليهما في شعب عروق ساكنة ونابضة، كثيرة الفوهات، كثيرة التعاويج، والالتفافات، ومجرى تلك العروق بالصفاق، وينزل منه مجريان شبه البرنجين، ثمّ يتشعّبان فتكون منهما الطبقة الداخلة من كيس البيضيتين، ثمّ يصير من هناك فيها فيستحكم استحالته، ويكمل نوعه، ويصير منيّاً تامّاً، ويصير في مجريين يفضيان إلى القضيب.

وبسبب كثرة شعب العروق الّتي تأتيها صار الإخصاء الّذي في صورة قطع عرق واحد، كأنه قطع من كلّ عضو عرق؛ لكثرة الفوّهات الّتي تظهر هناك، ولهذا يوجد[1] الخصيان، تذهب قواهم، وتسترخي مفاصلهم، ويظهر ذلك في مشيهم، وجميع حركاتهم، وفي عقولهم، وأصواتهم، فتبارك الله البارىء اللطيف.

فصل

وأمّا القضيب فهو عضو، مؤلف من رباطات، وأعصاب وعضلات، وعروق ضاربة، وغير ضاربة، يتخللها لحم قليل.

وأصله جسم رباطي، ينبت من عظم العانة، كثير التجاويف، واسعها، تكون في الأكثر منطبقة، وتحته وفوقه شرايين كثيرة، واسعة، فوق ما يليق به، وتأتيه أعصاب من فقار العجز، وإن كانت ليست غائصة في جوهره.

وله ثلاث مجاري: للبول، والمني، والودي، والانعاض يكون بامتلاء تجاويفه من ريح غليظة، وامتلاء عروقه من الدم، والإنزال يكون عندما يتمدّد وتنتصب الأوعية الّتي فيها المني، وتهيج لقذف ما فيها؛ لكثرته، أو للذعه، وأحد الأسباب الداعية إلى ذلك احتكاك الكمرة، وتدغدغها من الجسم المصاك لها، فإنّ ذلك يدعو إلى تمدد أوعية المني، وقذف ما فيها، وقوّة الانتشار.

وريحه تنبعث من القلب، وكذا قوّة الشهوة تنبعث منه بمشاركة الكلية والأصل هو القلب، فتبارك الله الخالق البارىء، أحسن الخالقين.

فصل

وأمّا الرحم فهو للإناث بمنزلة القضيب للرجال، فهو آلة توليدهنّ، كما أن القضيب آلة تناسلهم، وفي الخلقة تشاكله، إلاّ أن إحداهما تامّة بارزة، والأخرى ناقصة محتبسة في الباطن. وكأن الرحم مقلوب القضيب، أو قالبه.

---

(١) هكذا في المخطوطة، ولعل الأنسب «تجد».

وفي داخله طوق مستدير عصبي، في وسطه وعليه زوائد، وخلق ذا عروق كثيرة؛ ليكون هناك عدة للجنين، ويكون - أيضاً - للعضل الطمثي منافذ كثيرة، وهو موضوع فيما بين المثانة والمعاء المستقيم، إلاّ أنه يفضل على المثانة إلى ناحية فوق[1]، كما تفضل هي عليه بعنقها من تحت.

وهو يشغل ما بين قرب السرّة إلى آخر منفذ الفر، وهو رقبته، وطوله ما بين ست أصابع إلى أحد عشر، ويقصر ويطول بالجماع، وتركه، وتشكّل مقدار، بشكل مقدار من يعتاد مجامعتها، ويقرب من ذلك طول الرحم، وربما مسّ المعاء العليا.

وهو مربوط بالصلب برباطات كثيرة قوية إلى ناحية السرة، والمثانة والعظم العريض، لكنها سلسلة، وجعل من جوهر عصبي له أن يتمدد ويتّسع على الاشتمال، وأن يتقلّص ويجتمع عند الاستغناء، ولن يستتم تجويفه إلاّ مع استتمام النمو، كالثدي لا يستتم حجمها إلاّ مع ذلك؛ لأنّه يكون قبل ذلك معطّلاً، وهو يغلظ ويثخن كأنه يسمن في وقت الطمث، ثمّ إذا طهر ذبل.

وخلق ذا طبقتين، باطنتهما أقرب إلى أن تكون عرقية، وخشونتها لذلك، وفوّهات هذه العروق هي الّتي تنقر في الرحم، وتسمى نفر الرحم، وبها تتصل أغشية الجنين، ومنها يسيل الطمث، ومنها يعتدل الجنين، وظاهرتهما أقرب إلى أن تكون عصبية، وهي ساذجة واحدة، والداخلة كالمنقسم قسمين، كمتجاورين، لا كملتحمين.

ولرحم الإنسان تجويفان، ولغيره بعدد اوثداء، وينتهيان إلى مجرى محاذ لفم الفرج الخارج، فيه يبلغ المني، ويقذف الطمث، ويلد الجنين، ويكون في حال العلوق في غاية الضيق، لا يكاد يدخله طرف ميل، ثمّ يتّسع بإذن الله، فيخرج منه الجنين.

وقبل افتضاض البكر يكون في رقبة الرحم أغشية تنسج من عروق ورباطات رقيقة جدّاً، يهتكها الافتضاض، ومن النساء من رقبة رحمها إلى اليمين، ومنهنّ من هي منها إلى اليسار، وهي عضلية اللحم، كأنها غضروفية، وكأنها غصن على غصن، يزيدها السمن والحمل صلابة.

وللرحم زائدتان تسمّيان قرني الرحم، وهما الانثيان للنساء، وهما كما في الرجال، إلاّ أنهما باطنتان، وأصغر، وأشد تفرطحاً، يخص كلّ واحد منهما غشاء عصبي، لا يجمعها كيس واحد.

وكما أن أوعية المني في الرجال بينهما وبين المستفرغ من أصل القضيب، كذلك للنساء بينهما وبين المقذف إلى داخل الرحم، إلاّ أنها فيهنّ متصلة بهما؛ لقربها بهما في اللين، لكونها في كنّ، بخلافها فيهم، فإنه جعل بينهما واسطة؛ لئلاّ يتأذى بصلابتهما حال تواترهما، فتبارك الله الرؤوف الكريم، ما أرأفه، وأبين كرمه.

---

(١) هكذا في المخطوطة.

فصل

وأمّا هيئة الخاصرة، والعانة، والورك، فبيانها:

أن عند العجز عظمين كبيرين، يمنة ويسرة، يتّصلان في الوسطين قدّام بمفصل موثق، وهما كالأساس لجميع العظام الفوقانية، والحامل الناقل للسفلانية، وكلّ واحد منهما ينقسم إلى أربعة أجزاء، فالذي يلي الجانب الوحشي يسمى الحرقفة، وعظم الخاصرة، والذي يلي القدام يسمى عظم العانة، والذي يلي الخلف يسمى عظم الورك، والذي يلي الأسفل الإنسي يسمى حقّ الفخذ؛ لأنّ فيه التقصير الّذي يدخل فيه رأس الفخذ المحدب، وقد وضعت عليه أعضاء شريفة، مثل المثانة، والرحم، وأوعية المني من الذكران، والمقعدة، والسرّة.

فصل

وأمّا الفخذ فله عظم هو أعظم عظم في البدن؛ لأنّه حامل لما فوقه، وناقل لما تحته، وقبّب طرفه العالي ليتهندم في حُقّ الورك، وهو محدب إلى الوحشي، وقدّام مقعّر إلى الإنسي، وخلف، فإنه لو وضع على استقامته وموازاة للحق لحث نوع من الفحج[1]، كما يعرض لمن خلقته تلك، ولم يحسن وقايته للعضل الكبار، والعصب والعروق، ولم يحدث من الجملة شيء مستقيم، ولم يحسن هيئة الجلوس.

ثمّ لو لم يردّ ثانياً إلى الجهة الإنسية لعرض فحج[2] من نوع آخر، ولم يكن للقوام واسطة عنها وإليها الميل، فلم تعتدل، وفي طرفه الأسفل زائدتان يتهندمان في نقرتين في رأس عظم الساق، وقد وثقّا برباط يلتفّ، ورباط في الغور، ورباطين من الجانبين قويين، فهندم مقدمهما بالرضفة، وهي عين الركبة، وهو عظم عريض في الاستدارة، فيه غضروفية، فائدته مقاومة ما يتوقى عند الجَثْوِ وجلسة التعلّق من الانتهاك والانخلاع، فهو دعامة للمفصل، ولله الحمد.

فصل

وأمّا الساق فهو كالساعد، مؤلف من عظمين، أحدهما أكبر وأطول، وهو الإنسي، ويسمى القصبة الكبرى، والثاني أصغر وأقصر، لا يلاقي الفخذ، بل يقصر دونه إلاّ إنه من أسفل ينتهي إلى حيث ينتهي إليه الأكبر، ويسمى القصبة الصغرى، وهي متبرئة عن الكبرى،

---

(١) كذا في المخطوطة في الموضعين، وفي بعض النسخ المطبوعة «الفجج» بالمعجمتين، وهما هيئتان في المشي، أما الفحج - بإهمال الأولى - فهو تداني صدري القدمين، وتباعد عقبيهما، وأمّا الفجج - بالإعجام - فهو الانفراج والاتساع بين القدمين. (بحار الأنوار: ٥٩: ٥١ في الهامش).

(٢) المصدر السابق.

في الوسط بينهما فرجة قليلة، وللساق تحدب إلى الوحشي، ثمّ عند الطرف الأسفل تحدب آخر إلى الإنسي، ليحسن به القوام ويعتدل، فسبحان خالقها الكريم، وبحمده.

فصل

وأمّا القدَم فمؤلفة من ستة وعشرين عظماً، كعب به يكمل المفصل مع الساق، وعقب به عمدة الثبات، وهو أعظمها، وزورقي به الأخمص، وأربعة عظام للرسغ، بها يتّصل بالمشط، وواحد منها عظم نردي، كالمسدس، موضوع إلى الجانب الوحشي، وبه يحسن ثبات ذلك الجانب على الأرض، وخمسة عظام للمشط، بعدد الأصابع في صف واحد، وأربعة عشر سلاميات الأصابع، لكلّ منها ثلاثة سوى الإبهام، فإنّ له اثنين.

أما الكعب فإنّ الإنساني منه أشد تكعيباً من كعوب سائر الحيوانات، وكأنه أشرف عظام القدم النافعة في الحركة، كما أن العقب أشرف عظام الرجل النافعة في الثبات، وهو موضوع بين الطرفين النابتين من قصبتي الساق، يحتويان عليه بمقعّرهما من جوانبه، ويدخل طرفاه في العقب في نقرتين دخول ركز، وهو واسطة بين الساق والعقب، به يحسن اتصالهما، ويتوثق المفصل بينهما، ويؤمن عليه الاضطراب، وهو موضوع في الوسط بالحقيقة، ويرتبط به العظم الزورقي من قدام، ارتباطاً مفصلياً، وهذا الزورقي متصل بالعقب من خلف ومن قدام، بثلاثة من عظام الرسغ، ومن الجانب الوحشي بالعظم النردي.

وأمّا العقب فهو موضوع تحت الكعب، صلب مستدير إلى خلف، ليقاوم المصاكات والآفات، مملّس الأسفل، ليحسن استواء الوطيء وانطباق القدم على المستقر عند القيام، وخلق مثلثاً إلى الاستطالة يدقّ يسيراً يسيراً حتّى ينتهي فيضمحلّ عند الأخمص إلى الوحشي، ليكون تقعير الأخمص متدرّجاً من خلف إلى متوسطه.

وإما الرسغ فيخالف رسغ الكف، فإنه صفّ واحد؛ وذاك صفّان، وعظامه أقل عدداً؛ وذلك لأنّ الحاجة في الكف إلى الحركة والاشتمال أكثر، وفي القدم إلى الوثاقة أشد، وخلق شكل القدم مطاولاً إلى قدّام ليعين على الانتصاب بالاعتماد عليه، وخلق له أخمص من الجانب الإنسي؛ ليكون ميل القدم عند الانتصاب وخصوصاً لدى المشي إلى الجهة المضادّة لجهة الرجل المشيلة للنقل، فيعتدل القوام؛ وليكون الوطيء على الأشياء المدوّرة والناتئة مهندماً من غير ألم، وليحسن اشتمال القدم على ما يشبه الدرج؛ وليكون بعض أجزائها متجافية عن الأرض، فيكون المشي أخف، والعدو أسهل، ولمثل هذه المنافع خلقت من عظام كثيرة، فإنّها بذلك تحتوي على الموطوء عليه، كالكف على المقبوض.

وجملة عظام البدن - على ما عدّه أهل هذا الفن - مائتان وثمانية وأربعون عظماً، سوى السمسمانية، والعظم الّذي في الحنجرة، والذي في القلب.

وعن مولانا الصادق عليه السلام: «إن الله خلق الإنسان على اثني عشر وصلاً، وعلى مائتين وستة وأربعين عظماً، وعلى ثلاثمائة وستين عرقاً، فالعروق هي التي تستقي الجسد كله، والعظام تمسكها، واللحم يمسك العظام، والعصب يمسك اللحم، وجعل في يديه اثنين وثمانين عظماً، وفي ساعده اثنان، وفي عضده واحد، وفي كفّه ثلاثة وأربعون عظماً، وكذلك في الأخرى، وفي رجله ثلاثة وأربعون عظماً، منها في قدمه خمسة وثلاثون عظماً، وفي ساقه اثنان، وفي ركبته ثلاثة، وفي فخذه واحد، وفي وركه اثنان، وكذلك في الأخرى، وفي صلبه ثماني[1] فقارة، وفي كلّ واحد من جنبيه تسعة أضلاع، وفي وقصته[2] ثمانية، وفي رأسه ستّة وثلاثون عظماً، وفي فيه ثمانية وعشرون، أو اثنان وثلاثون»[3]، انتهى كلامه صلوات الله عليه وسلامه.

هذا ما يهتدي إليه الإنسان من تشريح الأعضاء، ومنافعها، وما لا يهتدي إليه من المنافع أكثر، فتبارك الّذي أحسن كلّ شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين، ثمّ جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون.



---

(١) في المصدر: ثماني عشرة.

(٢) في المصدر: عنقه.

(٣) المناقب لابن شهرآشوب: ٤: ٢٥٦.

في الملائكة الموكّلين بالحيوان الكامل

- ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٞ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾[1].

□□

فصل

إن الله سبحانه وكّل بالحيوان الكامل - سوى ربّ نوعه العقلي الّذي هو من العالم العلوي - أصنافاً من الملائكة السفلية الجزوية، بهم أقام وجوده، وأدام شخصه، وحفظ حياته.

فمنهم من له مدخل في نباتيّته، أي نشوءه ونماءه، ومنهم من له مدخل في حيوانيته، أي إحساسه وحركته الإرادية، ومنهم من له مدخل في كونه حيواناً خاصاً. له صفات كمالية زائدة على أصل الحيوانية، مثل النطق، والتعجّب، والتضجّر، والخجل، والخوف، والرجاء، بحسب العاقبة، كالخوف والرجاء بحسب الحال، إلى غير ذلك من خواصّ المسمى بالإنسان من أنواعه.

ومنهم من له مدخل في كونه إنساناً خاصاً، له صفات كمالية زائدة على أصل البشرية، مثل صيرورة تعقّل الكلّيات ملكة له، وكثرة مراجعته إلى عالم القدس، وتأيّده بروح القدس، إلى غير ذلك من خواصّ الإنسان بما هو إنسان، الذي هو أشرف أنواع الحيوان، بل هو في الحقيقة جنس آخر، نسبته إلى الحيوان كنسبة الحيوان إلى النبات، بل التفاوت أكثر، وإن اشتمل كلّ على ما تحته؛ ولهذا عقدنا له باباً على حدة، كما يأتي.

فهذه أربعة أصناف من الملائكة، وقد يعبّر عنها كلّها، أو الثلاثة الأول خاصة، أو الأولين خاصّة، بالقوى، وقد يعبّر عن الكلّ بالنفوس، وقد يعبّر بالأرواح، ودع عنك العبارات، فإنّ المعنى واحد، وهو مبادىء الأفاعيل في الحيوان، الّتي هي جهات النفس الحيوانية، واعتباراتها، كما أشرنا إليه في النبات.

وإطلاق هذه الألفاظ كلّها عليها وارد في الشرع، كما ستقف عليه عند ذكرنا الأخبار في ذلك، وإن كان إطلاق الروح عليها فيه أكثر، ولا سيّما على الصنف الرابع، وقد مضى ذكر الصنف الأول. وذكر الصنف الرابع، بمباحث الإنسان، بما هو إنسان، أنسب، فنحن الآن بصدد ذكر الصنفين الآخرين، ومن الله التأييد.

---

(١) سورة الرعد، الآية: ١١.

فصل

أما المتعلّق منهم بالحيوان، بماهو حيوان، فمنهم محرّك، ومنهم مدرك، والمحرّك إمّا فاعل للحركة، وإما باعث عليها.

أما الفاعل للحركة فقد مرّ محلّه من البدن، وكيفية فعله، وآلته.

وأما الباعث عليها، فهو ملك شوقي، مذعن لمدركات الخيال، والوهم، أو العقل العملي بتوسّطهما، فيحمل الإدراك له على أن يبعث إلى طلب، أو هرب، بحسب السوانح، وله جناحان، جناح شهوي باعث على جلب الضروري، أو النافع طلباً للّذّة، وجناح غضبي حامل على دفع وهرب من المضار؛ طلباً للانتقام، ومحلّه القلب والدماغ بمعاونته، ويخدمه الفاعل للحركة، المنبثّ في الأعضاء، كما يخدم هو الملائكة المدركة.

فللحركات الاختيارية مبادٍ مترتبة، أبعدها عن عالم الحركة، والمادّة، والخيال، أو الوهم، أو ما فوقهما من الملائكة، ثمّ الملك الشوقي، وبعده، وقبل الفاعل ملك آخر، كأنه جزء للشوقي، وتمام له، أو متمم لفعله، يسمى با لإرادة، أو الكراهة، وهذا كالحركات الطبيعية، فإنّ لها - أيضاً كما دريت - مباد مترتبة، بعضها من عالم العقل والتأثير، وبعضها من عالم الأمر والتدبير، وأدناها من عالم الطبيعة والتسخير، والكلّ بقضاء الله والتقدير.

والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها، أن في الحيوان إرادة متفننة حسب دواعيه، وقواه المختلفة، لتركّبه من العناصر المتضادّة، وإرادة غيره على نظام واحد؛ لبساطته، وهكذا النبات، وإن كان مركّباً ذا قوى وملائكة متعدّدة، إلاّ أن للجميع مذهباً واحداً، ولا حاجة لها كثيراً إلى أسباب خارجة عن ذاتها، ودواع مختلفة عن قصدها.

فصل

وأمّا المدرك من الملائكة، فمنه ظاهر مشهور، ومنه باطن مستور.

أما الظاهر فينحصر في الحواسّ الخمس، الّتي للإنسان، بحكم الاستقراء، وقد يستدل عليه بأنه قد ثبت أن الطبيعة لا تنتقل إلى النوع الأكمل إلاّ وقد استكملت جميع شرائط النوع الأنقص، وكمالاته، فلو كان في الإمكان حسّ آخر لكان حاصلاً للإنسان؛ لأنّ طبيعته انتقلت من الحيوانية الصرفة إلى النطقية التي هي فوقها، فلمّا لم يحصل، عَلِمْنا أنّ الحواس منحصرة في الخمس.

وأيضاً قد ثبت أن الكيفيات المحسوسة لا يمكن أن تكون فوق ستّة عشر المحسوسة بالذات، والثلاث المحسوسة بالعرض، أعني الحركة والسكون والشكل، فلا جسم مكيّف بكيفيّة من الكيفيات المحسوسة ما خلا هذه المحسوسات، فلا حاسّة في الوجود، ولا في لإمكان غير الّتي تدرك هذه المحسوسات.

وقد بيّنا في التشريح محل هذه الأملاك الحساسة من البدن، وذكرنا مدركاتها، وآلاتها، وإنما بقي علينا أن نبيّن كيفية إدراكاتها، وتمييز الأهم منها، والأشرف، والألطف، وترتيبها في ذلك، فنحن الآن بصدد ذلك.

فصل

قد دريت أنّ المدرِك لا بدّ وأن يستكمل بالمدرك، بأن تكون نسبته إليه كنسبة القوّة إلى الفعل، والنقص إلى الكمال، وذلك إنّما يتصور بأن يكون خالياً عنه، أو يكون بمنزلة الخالي.

وأيضاً الشيء إنّما ينفعل ويتأثّر عند ورود الضدّ، لا الشبيه، وبيّن أن مزاج الحيوان - بما هو حيوان - من جنس الكيفيات الملموسة، وقد مرّ أيضاً أن الممتزج إذا اعتدل في كيفياته صار ذا صورة وحدانية جامعة بوحدانيته لكمال تلك الصور الّتي تركب منها، والصورة ليست إلاّ مبدأ تلك الكيفيات، والاتحاد في ذي المبدأ يلزم الاتحاد في مبدئه.

ثم إنّ القوّة اللامسة قد مرّ أنها سارية في جميع البدن والأعضاء، على تخالف مزاجها، ومزاج الروح الحامل للقوة، إلاّ ما يكون عدم الحس أنفع له، كالكبد، والرئة، والطحال، والكلية، والعظم، فقوام هذه القوّة إنما هو بما به قوام الحيوان، بما هو حيوان، أعني كيفية الصورة العنصرية المتوسطة بين الأربع، فهذه القوّة أيضاً من جنس الكيفيات الأول الملموسة، لكنها بتوسّطها المزاجي ناقصة الكيفية، بمنزلة الخالي عنها، القابل لها بالقوة، فهي إنّما تدرك الأطراف بهذا الوسّط الّذي هو بمنزلة الخالي عن الأضداد، ولهذا كلما كان مزاج الحيوان أقرب إلى الاعتدال كانت هذه القوّة فيه أقوى؛ وذلك لأنّ طبيعتها كطبيعة الحيوان، ومادّتها كمادته، فكان صلاحها كصلاحه، ببقاء الاعتدال، وفسادها بفسادها، بزوال ذلك الاعتدال، فيمتنع بقاء الحيوان بدون هذه القوّة، فهي أدنى درجات القوّة الحيوانية، وأهم الحواس للحيوان، ولهذا لا يخلو حيوان ما عن هذه القوّة.

ولما كان شأنها أن يحترز بها عن منافيات المزاج بالهرب والتنحّي، وجب أن يكون كلّ لامس متحركاً بالإرادة، حتّى أن الاسفنجات - الّتي يظنّ فيها خلاف ذلك - لها حركة انقباض وانبساط ولولاهما لما عرف حسّها.

وأمّا القوى الأربع الأخر، فحالها خالية عن كيفية مدركاتها؛ لأنها ليست من جنس مدركاتها، بل هي من جنس الكيفيات الملموسة، كقوّة اللمس؛ لأنها أجزاء البدن الّذي هو كذلك، إلاّ أنها لما لم تكن ملاقية لمحالها، كما في اللمس، وهذا معلوم في غير الذوق، وفي الذوق أيضاً كذلك، فإنّ العصبة المفروشة في جرم اللسان غائصة فيه، والغذاء لغلظته لا يتمكن من الغوص فيه، فلذلك احتاجت هذه القوى في إدراكاتها إلى توسّط جرم لطيف بين محالها وبين مدركاتها، ليلاقي بطرفيه كليهما، فتخالطه أجزاء من جسم ذلك المدرك، ويغوص في جرم المحلّ، أو يتكيّف بكيفية المدرك، ويوصلها إلى المحل.

لست أقول: بشخص كيفية؛ لامتناع انتقال الأعراض، بل بكيفية من نوعها، بإفاضة الله سبحانه عليه، بسبب الإعداد الحاصل من المخالطة، على النحو الخاص، أو يصير ذلك الجرم واسطة من مخالطة، ولا تكيّف، بل على نحو آخر نذكره.

وعلى التقادير الثلاث يكون له - لا محالة - اتصال ما باليدين؛ لاشتراكهما في المادة، فإنّ مادّة جميع العناصر والمركّبات واحدة، والاتصال ضرب من الاتحاد؛ لأنّ المتصلين موجودان بوجود واحد، ولها هوية واحدة، فكما يكون للنفس أن تتنبه لما يحدث في البدن، فكذلك لها أن تتنبه لما يتصل بالبدن، أو يرتبط به ارتباطاً خاصاً وضعياً؛ لأنّ الاتحاد في الوضع كالاتحاد في الوجود، وهذا سبب تأثر النفس من عوارض ما يطيف بالبدن، ويتصل به؛ إذ المجموع، أعني المتصل والمتصل به، كأنهما بدن واحد للنفس، فيختبر عن حال أحدهما بالآخر، فبهذا الاتصال تدرك النفس بواسطة هذه الأملاك المسماة بالقوى الّتي هي بمنزلة جوارحها المجرّدة المعنوية، ومراتبها المتنزلة، وجهاتها الاعتبارية، وحيثيات تعلّقها بأجزاء البدن المحسوسات الأربع، ماخلا الملموسات.

وذلك الجرم اللطيف المتوسط إمّا في الذوق، فهو الرطوبة اللعابية الغائصة في جرم اللسان، ويتوقّف الإدراك فيه على المماسة الصرفة، ولهذا أرجع بعضهم الكيفيات المذوقة إلى المملوسات، فالذوق لمس لطيف كمالي، نسبته إلى نسبة الكمال إلى النقص، فكلّ ذوق لمس في الحقيقة، ولا عكس كلياً، فهو أعم الحواس الخمسة، وأهمها، بعد اللمس، وأشبه القوى به.

وأمّا في الشم والسمع فهو الهواء المنفعل، والشم أعم، وأهم، بعد الأولين، وأشبه بهما من الباقيين.

وأمّا في البصر فهوجرم نوراني في الجليدية، يرتسم منه بين العين والمرئي مخروط، وهمي أو جوهري، مجرّد عن المادة، فائض وجوده عن سبب فاعلي، بلا حركة وزمان، ولا شيء من الأسباب المادية إلاّ الوضع المخصوص من النير، وعدم الحجاب، ويتعلّق إدراك النفس بالمرئي من جهة زاوية هذا المخروط الّتي عند الجليدية، ويحدث منها في المقابل القابل أشعة وأضواء، تكون قوتها في مسقط السهم، ممّا يحاذي مركز العين الّذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط، ولشدة استنارته يكون مانرى منه أظهر، وإدراكه أقوى، هكذا حقّق هذه المباحث أستاذنا - دام ظله -.

والآن فلنفتش عن كيفية إدراك النفس في هذه الحواس، هل المدرك فيها هو الأمر المادي العيني، سواء كان قائماً بمادّة المحسوس نفسه، أو بمادّة الجرم المتوسّط، أوغير ذلك، أم أمر آخر مجرّد؟.

وعلى أي نحو يجوز أن يقع الإدراك؟ ولى أي نحو لا يجوز أن يقع؟ فاسمع لما سنلقي إليك من القول، وإن كان بعضه ثقيلاً.

فصل

ليس إدراك السمع بأن يتشكّل الهواء بتقاطع الحروف، كما ظن؛ لأنّ الهواء لا يحفظ الشكل، كيف وهو سريع الالتئام، ثمّ مَن تشوّشَ الهواء الّذي عند أذنه ينبغي أن لا يسمع شيئاً؛ لتشوّش التموّجات واختلافها.

ولا إدراك البصر بأن تنطبع الصورة المرئية في الرطوبة الجليدية، أو في ملتقى العصبتين المجوفتين؛ لأنا نرى الأجسام العظيمة والأبعاد البعيدة، فلو كانت الرؤية إنّما هي بالصورة، وللصورة، ولها هذا المقدار العظيم، فكيف تحصل في حدقة صغيرة، وإن لم يكن لها هذا المقدار فلم ير العظيم عظيماً؟ هذا خلف.

ولا بأن تدرك انفس تلك الصورة المقابلة للبصر بعين ذلك الشخص، بالعلم الحضوري؛ وذلك لأنّ رؤية المقدار الكبير إنّما هي بالمشاهدة، لا بالاستدلال.

ولا بأن تدرك النفس تلك الصورة المقابلة للبصر بعين ذلك الشخص، بالعلم الحضوري؛ وذلك لأنّه يلزم منه أن يتم الجسم المادي الطبيعي فوق واحد دفعة واحدة عند رؤية جماعة من الأحولين جسماً واحداً، ويلزم تداخل تلك الأجسام، وكلاهما محال.

والقول بأن الصورة الأولى في هذا العالم، والأخرى في عالم آخر، مستبعد جداً.

ولا بخروج جسم شعاعي من العين يلاقي المبصرات، إلاّ إذا أريد به ما قلناه، ولا بانعكاس الشعاع، إلاّ إذا أريد مثل ذلك، ولا بغير ذلك ممّا قيل فيه؛ للزوم مفاسد وإشكالات عليها، مشروحة في الكتب المفصّلة، ولا طائل تحت إيرادها.

قال أستاذنا: ولا يجوز - أيضاً - أن يكون المدرك بالذات هو الأمر المادي في شيء من الحواسّ؛ لأنّ المادي - بما هو مادي - لا يحصل لشيء ما أصلاً.

وأيضاً إن المدرك لا بدّ وأن يتحد بالمدرك نحواً من الاتحاد، فكيف تتّحد النفس بما هو خارج عن ذاتها، ولا يكفي في ذلك الاتصال المذكور، يعني به ما ذكر في الفصل السابق، وإلاّ لأدرك كلّ ذي شعور كلّ ما في عالم الكون، والفساد، واتّحد به، بل إنّما ذلك من الشرائط والمعدّات.

وأيضاً لوكان المدرك الأمر المادي العيني؛ للزم أن يدرك بجميع كيفياته التابعة لمادّته.

مثلاً من لمس الأرض، لزم أن يدرك ثقلها ولونها، وسائر كيفياتها؛ لأنها من لوازم الأرض المادية العينية، وهي ذات صورة واحدة بسيطة، تتبعها سائر الكيفيات، لا ينفصل بعضها عن بعض إلاّ في العقل، وبضرب من التعمّل، وإذ ليس فليس.

وأيضاً فإنّ موادّ هذه القوى خالية، أو بمنزلة الخالي عن كلّ كيفية تدركها، فلو كانت الكيفية المدركة موجودة في الخارج وهي ضدّ الكيفية الموجودة في الحس، أومقابل لها،

تقابل الملكة والعدم، فيلزم على أي تقدير أن يبطل الحس، فلم يبق الحسّ حساً؛ إذ الحس مادام حسّاً شيء بالقوّة في محسوساته كلّها.

وأيضاً قد ثبت أن حصول الشيء للشيء لا يكون إلاّ إذا كانت بينهما علاقة علّية ومعلولية، وعلى نحو خاصّ، وإلاّ لكان جميع الأشياء حاصلة لكلّ أحد، فما لا يكون فاعلاً لشيء، ولا قابلاً، ولا مادة، ولا صورة، فحصول ذلك الشيء له ممتنع، ولا علاقة كذلك بين النفس وبين المحسوسات المادية بوجه، وبيّن أن الاتّصال على النحو المذكور لا يكفي في ذلك.

ثم ذكر ما هو رأيه - سلّمه الله - في ذلك، وهو ما نذكره.

فصل

كلّ إحساس فإنما هو بإنشاء النفس الصورة المحسوسة في عالم الملكوت النفساني، مجرّدة عن المادة، لا عن الإضافة إليها، قائمة بالنفس قيام وجود الشيء بفاعله، لا بقابله، فالمدرك بالذات في كلّ محسوس ما عند النفس من الصورة المخترعة في عالمها، لا في مادتها، والهواء وغيره من الوسائط كالآلة والمعدّ من غير أن يكون ما فيه من الكيفية مدركة، فحصول الصور في المواد علة معدّة لحدوثها في صقع النفس، وحضرة المثول بين يديها، فليست مماسة المواد والوسائط من جهة كونها موضوعاً شرطاً أصلاً، بل من جهة إعدادها لفيضان الصور عن النفس.

فالنفس تدرك صورة المسموع بواسطة الهواء المنفعل على هيئته وشكله، ووضعه المخصوص، المناسب لتلك الحاسة المعينة، وإعدادها الخاص، لكن لا في المادة، ليستلزم تشكّل الهواء بأشكال الحروف، بل في عالمها الخاصّ بها، وتدرك صورة المرئي بواسطة الرطوبة الجليدية، لا بأن يحلّ في تلك الرطوبة، ليلزم المفاسد، بل بأن تتمثّل لها تلك الصورة تمثّلاً إدراكياً شهودياً بواسطة قوّة هيولانية في تلك الرطوبة؛ إلا من شأن كلّ قوّة هيولانية تعلّقت بها نفس أن تصير مرآة لإدراكها، ومظهراً لملاحظتها أشياء مناسبة لها.

ألا ترى أن الأحول لما تعددت قوته البصرية بلا مجمع، رأى الصورة الواحدة اثنتين، ولو فرض لرجل واحد عيون كثيرة فوق اثنتين بلا مجمع، لرأي الصورة الواحدة صوراً كثيرة، دفعة واحدة، على حسب كثرة عيونه، ولو لم يكن حصولها للنفس حصولاً ذهنياً، بل مادّياً، لازدحمت الصورة الكثيرة على مادّة واحدة جسمانية، وهو غير جائز.

وكذلك رؤية الشخص بواسطة المرآة، فإنّها - أيضاً - عبارة عن إدراك صورة مقدارية مجردة عن المادة، موجودة بوجود إدراكي قائم لا بالمحل، بل بذات المدرك، أعني النفس، قيام الموجود بموجده، ولكنها ليست موجودة بالذات، بل بالعرض، بتبعية وجود الشخص المقارن لجسم مشفّ، وسطح ثقيل، على شرائط مخصوصة، فوجودها في الخارج وجود الحكاية، بماهي حكاية.

فصل

الرؤية على أي التقادير مشروطة بتحقّق المقابلة والمحاذاة بين آلة البصر وسطح الجسم المقابل، والنقطة إذا تحاذت بكلّ نقطة نقطة من سطح مقابل يتوهّم بينهما شكل مخروط، ويكون عظم السطح وصغره موجباً لعظم الزاوية المخروطية، وصغرها، ويؤثر أيضاً قربه في عظم الزاوية، فيرى عظيماً، وبعده في صغرها، فيرى صغيراً.

هذا إذا كان المحاذي للبصر قابلاً للرؤية، بأن يكون ذا لون وضوء، وأمّا إذا لم يكن قابلاً للرؤية؛ لعدم ضوئه، أو لونه، لأجل صقالة سطحه، فيكون مقابله الذي على نسبة مخصوصة، مخروطية، في حكم مقابل الباصرة، فالمحاذاة الّتي تتحقّق بين سطح ذلك الصقيل والجسم المرئي الملوّن، ممّا توجب أن يتوهّم بينهما مخروط ناقص عند استواء ذلك السطح، وكلما كان ذلك السطح أشدّ تحديباً كان المخروط أوسع قاعدة، فيرى المرئي أصغر ممّا كان، وكلما كان أشدّ تقعيراً كان جانب القاعدة أضيق، إلى أن ينتهي إلى نقطة فيكون مخروطاً تاماً، قاعدته سطح المرآة، ورأسه عند المرئي، فتبطل الرؤية.

وبالجملة: استواء سطح المرآة، وتقعيره، وتحديبه، واستطالته، وتعريضه، ممّا يؤثر ويتفاوت به حال المخروط المتوهّم بينهما، سعة وضيقاً، واستقامة وانعطافاً، من الجانب المقابل إلى جانب يليه، يمنة أو يسرة أو انعكاسه منه إلى خلافه، كما ثبت في علم المناظر، وهذه الأوضاع المخروطية مشتركة الاعتبار بين جميع الاحتمالات والشقوق، من الانطباع والشعاع، والعلم الحضوري المادي، وغير المادي.

والفرق بأن وجودها متحقّق على تقدير وجود الشعاع، متوهّم على التقادير الأخر، ولا يرجّح بسببها بعض هذه الحتمالات على بعض، فكلّ ما له وجه من التأييد على تقدير الشعاع، فله وجه على التقادير الأخر، وذلك كرؤية البعيد صغيراً، والقريب عظيماً، وكرؤية الواحد اثنين للأول، ورؤية الجدر والأشخاص في الماء الواقف معكوسة، والوجه في المرآة مقلوباً، يمينه يساراً، ويساره يميناً، ونقش الخاتم مستوياً، وكرؤية الإصبع إصبعين عند تحديق النظر إلى شيء آخر أقرب منه إلى البصر، أو أبعد، ورؤية الأشياء يوم الضباب عظيمة، ورؤية الكواكب في الأفق أعظم منه في وسط السماء، وكرؤية الناظر وجهه في المرآة - الّتي في سطحها تقعير - عظيماً إذا كان قريباً جداً، ثمّ كلما بعدت صار المرئي أعظم، حتّى إذا بلغت في بعدها إلى أن تصير نقطة البصر بمنزلة مركز سطحها المقعّر بطلت الرؤية؛ إذ لم يوجد لزاوية مخروط الرؤية وتر حينئذٍ ثمّ إذا جاوز ذلك الحدّ صار صغيراً متنكّساً، وكلما بعد صار أصغر، إلى غير ذلك من الأحكام، فإنّ جميعها ممّا له وجه في كلّ واحد من المذاهب.

فصل

إذا ثبت أن المحسوس - بما هو محسوس - لا بدّ أن يكون له وجود وضعي بالنسبة إلى

جوهر الحاسّ، والوجود الوضعي للشيء لا يكون إلاّ بالنسبة إلى ما يباينه في الوضع، داخلاً فيه، أو محيطاً به، أو كونه منه في جهة.

فإذا أخذ العالم الجسماني بجميع أجزائه شيئاً واحداً لا يكون للمباين له بهذا المعنى وجود، لا بالفعل، ولا بالقوة، فالعالم كله غير محسوس، بل وجوده متوسّط بين المعقول والمحسوس، ذو وجهين إليهما، فافهم.

فصل

ألطف هذه الحواس، وأشرفها، السمع والبصر؛ لأنّ صورة مدركاتهما أرفع درجة من المادة، وأكثر انتزاعاً منها، مع أن كلّ إدراك إنّما يحصل بضرب من التجريد للصورة إلاّ أن مدركيهما أشد تجريداً من مدركات البواقي؛ ولهذا لا لذّة لهما، ولا ألم من محسوسيهما، من حيث هما محسوساهما، بل النفس تلتذّ بذاك، وتتألّم، فإن تألّمت الأذن من صوت شديد، والعين من ضوء مفرط، فليس تألّمهما من حيث يسمع، أو يبصر، بل من حيث يلمس؛ لأنه يحدث فيه ألم لمسي، وبزواله لذّة لمسية؛ لتركّبهما أيضاً ن الكيفيات الأول، فلا جرم لهما لذّة وألم منها أيضاً.

وهذا بخلاف الثلاثة الأخر، فإنّ الشم والذوق يتألّمان، ويلتذّان إذا تكيّفا بكيفية منافرة، أو ملائمة، من حيث إنها محسوستهما، واللمس قد يتألّم بالكيفية بالملموسة، ويلتذّ بها، وقد يتألّم ويلتذّ بغير توسّط كيفية من المحسوس الأوّل، بل يتفرّق الاتصال والتئامه كما في تأثره من الحرارة الشديدة، هذا.

وإن كان المدرك للكل هي النفس، وهي في الحقيقة الشامّ والذائق، واللامس، كما أنها هي السميع البصير، إلاّ أن هاتين القوتين أقرب إلى أفق النفس من تلك، ومدركاتها أبعد من مادّة البدن.

والسر في ذلك ما أفاد أستاذنا - دام ظله - وهو أنّ الحيوان بما هو حيوان تتقوّم مادّة حياته من مدركات قوّة اللمس؛ لأنّه تتقوم بها مادّة بدنه، ولهذا لا يخلو حيوان عن هذه القوّة.

ثم مدركات الذائقة في الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن أدنى المراتب، فيفتق إلى أغطية مخصوصة، وتالي الكيفيتين في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث تتغذّى بها لطائف الأعضاء، كالأرواح البخارية، ولكن ليس حاجة الحيوان بها كحاجته إلى الأولين، فيمكن بقاؤه بدونها.

وأمّا مدركات السامعة والباصرة فليس يحتاج الحيوان - بما هو حيوان - إليها؛ لأنّ بدنه ليس متقوّماً بالأصوات، ولا من الأضواء والألوان، ليكون ما كان من نوعها، أوجنسها ملائماً، أو مضاداً له، بما هو حيوان، بل بما هو إنسان، أو ذا نفس شريفة جاءت من عالم الأنوار، ومعدن النسب العددية الفاضلة، كالنفس الإنسانية الفائضة على البدن العنصري من

عالم النور، ومعدن السرور، فتلتذّ من الأنوار الحسّية، والأصوات اللذيذة، وتتألّم بضدّها، أو عدمها[١].

ثم البصر أشرف من السمع، وألطف، لكون ما يدركه كأنوار الكواكب الثابتة أبعد من قوّة مادّة هذه الآلة، ممّا تدركه قوّة السمع، كأصوات الرعد من آلتها؛ إذ المدرك كالمدرك في المنزلة والرتبة.

وأمّا فهم المعاني من الألفاظ فهو من تصرّف العقل فيها.

والشم ألطف من الذوق؛ لأنّ مدركاته أدق من مدركات الذائقة، وآلته ألطف؛ لأنها جرم بخاري هوائي، وآلة الذوق جرم لعابي مائي.

والذوق ألطف من اللمس؛ لأنّ مدركاته أدق، وآلته ألطف؛ إذ آلة اللمس في الأكثر أجرام كثيفة خشنة، فنسبة الشم إلى الذوق في اللطافة كنسبة الذوق إلى اللمس، واللمس أكثف الحواس، ولواهب الكلّ الحمد.

فصل

وأمّا المدارك الباطنة فخمسة أيضاً؛ لأنها إمّا مدرك، وإما حافظ، وإما متصرف، والأوّلان إمّا للصور، أو للمعاني.

فمدرك الصور هو الحس المشترك، وهوقوّة متعلّقة بمقدم التجويف الأوّل من الدماغ، تجمع عندها صور المحسوسات الظاهرة بأسرها بالتأدّي إليها من طرق الحواس، من جهة الأعصاب الحاملة للروح البخاري، فهو كحوض ينصبّ إليه الماء من أنهار خمسة، لولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة، كهذا السكر أبيض حلو، على سبيل المشاهدة، ولا أمكنت مشاهدة النقطة الجوّالة بسرعة دائرة، والقطرة النازلة خطّاً مستقيماً؛ لأنّ المشاهدة بالبصر ليست إلاّ للمقابل، وما قابل منهما إلاّ نقطة، وقطرة.

وهذه القوّة إنّما تجمع القوى الخمس؛ لعلو نشأة الباطن، فإنّ الوجود كلما كان أشرف كان أجمع للمعاني الكمالية، وكلما كان أبسط كان أكثر أفعالاً على ترتيب الأشرف فالأشرف، فالمعاني المترفقة في الحواس الخمس مجتمعة في الحس المشترك؛ لكونها أشدّ نزولاً في عالم المواد منه، فهي بمنزلة آلات له تورد مدركاتها إليه، وهو يقبلها.

كما أن للنفس أفاعليل مختلفة بواسطة تكثّر القوى، والآلات، وحامل هذه القوّة في اللين واللطافة والبطون، يناسبها في لطافتها، وبطانتها، وصفاء مدركاتها، حيث لا تحتاج إلى حضور المادّة الّتي تجرّدت هي منها.

---

(١) انظر: الشواهد: ١٩٢.

كما أن مواضع الحواسّ الظاهرة على اختلافها - لطافة، وكثافة - تناسب قواها ومدركاتها، فللحيوان الكامل في ذاته سمع، وبصر، وشم، وذوق،ولمس. يستعملها، ويدرك بها الأشياء، وإن ركدت وتعطّلت هذه الحواس، كما عند النوم.

والحواس والمحسوسات في الظاهر والباطن، وباطن الباطن، ليست بحسب الماهية، إلاّ هذه الخمس ومدركاتها، إلاّ أنها كلما قويت وعلت مالت إلى الوحدة والتجرّد، وكلما ضعفت ودنت مالت إلى التكثر والتجسّم.

وحافظ الصور هو الخيال، ويقال له المصوّرة، وهو قوّة متعلّقة بآخر التجويف الأول من الدماغ، يجتمع عندها مثل المحسوسات، ويبقى فيها، وإن غابت موادّها عن الحواس، فهي خزانة للحس المشترك، ولولا لما يمكن لنا الحكم على شيء شاهدناه، ثمّ ذهلنا عنه، ثم شاهدناه مرة أخرى بأنه هو الّذي شاهدناه من قبل؛ إذ لو لم يكن محفوظاً لم يمكن لناهذا الحكم، وهي أيضاً جامعة للخمس الظاهرة بوجه آكد من الحسّ المشترك؛ لأنّ شأنه الفعل، وشأن ذاك الانفعال، بل هي في الحقيقة تمام ذاك وتأكّده، ليس أمراً مغايراً له.

ومدرك المعاني هو الوهم، وهو قوّة متعلّقة بكلّ الدماغ؛ لأنّه الرئيس للقوى الإدراكية الّتي كلّها في الدماغ، كرئاسة الشوقية للتحريكية، وأخصّ مواضعه آخر التجويف الأوسط منه، ويدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، ويحكم أحكاماً جزئية، كإدراك السنّور معنىً في الفأر يحمله على الطلب، وإدراك الفأر معنىً في السنور يوجب الهرب، وهذا في الإنسان ينازع عقله؛ لأنّه قوّة جرمانية لا يعترف بما يعترف به العقل، ولهذا ينفر الإنسان من البيات فيبيت فيه ميت، وهوفي الحقيقة جهة رجوع النفس إلى العالم العقلي؛ لأنّ مدركاته أمور كلية تشخّصت بالإضافة إلى الأشخاص، والمضاف إليه خارج عن الإضافة، فهي من حيث إنها أمور كلية فمدركها أمر عقلي، وهو رب نوع الحيوان، وإنما تدركها النفس من حيث اتصالها بذلك الجوهر، ومن حيث إنها مضافة إلى الأشخاص يدركها الوهم، فالوهم لا حقيقة له غير إضافة الجوهر العقلي إلى البدن.

وحافظ المعاني هو المسمى بالحافظة، وهي قوّة متعقة بالتجويف الأخير من الدماغ، يحفظ ماتدركه القوّة الوهمية، وهي خزانة لها، نسبتها إليها نسبة الخيال إلى الحسّ المشترك.

وأمّا المتصرف فهو قوّة متعلّقة بمقدم التجويف الأوسط من الدماغ، أي الدودة من شأنها تركيب بعض ما في الخيال أو الحافظة من الصور والمعاني مع بعض، وتفصيل بعضه عن بعض، فتجمع أجزاء أنواع مختلفة، كجمعها حيواناً من رأس إنسان، وعنق جمل، وظهر نمر، وتفرق أجزاء نوع واحد، كإنسان بلا رأس، ولا تسكن عن فعلها، لا نوماً، ولا يقظة، وهي المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية، وتنتقل من الشيء إلى ضدّه، وشبيهه، فما في القوى الباطنة أشد شيطنة منها، ليس من شأنها أن يكون عملها منتظماً، وتسمى - عند

استعمال النفس إياها بواسطة الوهم - المتخيّلة، وعند استعمالها إياها بواسطة القوّة العقلية، المفكّرة، بها تستنبط العلوم والصناعات، تقتنص الحدود الوسطى باستقراض ما في الحافظة، وربما تسمى الثلاث الأخيرة من هذه القوى بالمسترجعة، وأوليها بالذاكرة، والمتذكّرة، وإنما عرف اختصاص كلّ منها بآلة باختلالها عند تطرّق الآفة إلى تلك الآلة، وعرف تغايرها وتعددها باختلال بعضها مع بقاء بعض، وتتخالف أفاعيلها، كالفعل والانفعال، والقوّة والملكة، لا تتعدد الأفاعيل؛ لعدم بساطتها من كلّ الوجوه، فإنّ ذلك مختص بالله سبحانه.

وأمّا كون كلّ من الحس المشترك والخيال قوّة واحدة مع تخالف أفاعيل الحواس، فقد دريت سرّه، على أن شأن الحس المشترك قبول الصور الّتي تؤتيها الحواس، أي صورة كانت، وشأن الخيال حفظها كذلك، وكلّ من الأمرين واحد، وإن كان المأتي به من الصور أموراً متخالفة المبادىء.

وأمّا وحدة المتصرّفة فلأنّه لا يلزم أن يكون المتصرّف مدركاً لما يتصرّف فيه، كيف وهذه القوى مرتبطة بعضها ببعض، والنفس مبدأ الجميع، ومستعملها، وجامعها، فالنفس كما أنها تتصرّف باليد في أمور لا تدركها بها، كذلك تتصرف بالمتخيلة فيما تدرك بقوّة أخرى، فهي كأنها يد روحانية للنفس، كما أن الوهم عين روحانية لها، فسبحان خالق البشر، والحمد لواهب القوى والقدر.

فصل

وأمّا الصنف المتعلق بالإنسان من الملائكة، فهم إمّا أصحاب لمم وخواطر، وإما كرام كاتبون، يكتبون صحائف الأعمال، وإما حفظة له عن الآفات، وإما غير ذلك، ممّا لا يعلمه إلاّ الله سبحانه.

وبيان ذلك على الإجمال: أن الجوهر النطقي من الإنسان المسمى بالقلب الحقيقي مثاله مثال هدف تنصب إليه السهام من الجوانب، أو مثال مرآة منصوبة تجتاز عليها أصناف الصور، فتتراءى فيها صورة بعد صورة، ولا يخلو عنها دائماً.

ومداخل هذه الآثار المتجددة فيه إمّا من الظاهر، كالحواس الخمس، وإما من الباطن، كالخيال، والشهوة، والغضب، والأخلاق، والصفات، فإنه مهما أدرك الإنسان بالحواس شيئاً حصل منها أثر في قلبه، وكذلك إذا هاجت الشهوة، أو الغضب حصل منها أثر في القلب، وإن كفّ عن الإحساس فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى، وتنتقل المتخيّلة من شيء إلى شيء، وبحسب انتقالها ينتقل باطن الإنسان من حال إلى حال، فباطنه - إذن - في التغير دائماً، من هذه الأسباب.

وأحضر الأسباب الحاصلة فيه هي الخواطر، أي الأفكار والأذكار الّتي من أنواع

الإدراكات والعلوم، إمّا على سبيل الورود التجددي، وإما على سبيل التذكّر من المحفوظات في الحافظة، وهذه الخواطر هي المحرّكات للإرادات، فإنّ النيّة والعزم والإرادة إنّما تكون بعد حضور المنويّ بالبال، فمبدأ الأحوال الخواطر، ثمّ الخاطر يحرّك الرغبة، والرغبة تحرّك العزم والنية، والنية تحرّك الأعضاء، والخواطر المحرّكة للرغبة إمّا تدعو إلى الخير، أعني ما ينفع في الدار الآخرة، وإما تدعو إلى الشر، أعني ما يضرّ في العاقبة، فهما خاطران مختلفان، لهما سببان مختلفان؛ لأنهما حادثان، وكلّ يفتقر إلى سبب.

والمعلولات المختلفة تستدعي عللاً مختلفة، فيسمى السبب الداعي إلى الخير ملكاً، وفعله إلهاماً، والآخر شيطاناً، وفعله وسوسة، وهما جوهران مسخّران لقدرة الله سبحانه، في تقليب القلوب، ولعلّهما المراد بقوله عليه السلام: **«قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن، يقلّبه كيف يشاء»**[1].

والقلب لصفاته ولطافته صالح بأصل الفطرة لقبول آثار الملكية والشيطانية صلاحاً متساوياً، وإنما يترجّح أحد الجانبين باتباع الهوى، والإكباب على الشهوات، أو الإعراض عنها، ومخالفتها، فإن اتبع الإنسان مقتضى شهوته وغضبه، ظهر تسلط الشيطان بواسطة اتباع الهوى والشهوات بالأوهام والخيالات الفاسدة الكاذبة، وصار القلب عش الشيطان، ومعدنه؛ لأنّ الهوى مرعى الشيطان، ومرتعه، لمناسبةٍ ما بينهما، ونحو من الاتحاد.

وإن جاهد الشهوات ولم يسلّطها على نفسه، وعارض - بقوّة البرهان اليقيني لوجود النشأة الباقية أبداً - الظنون والأوهام الكاذبة المستدعية للشهوات، والركون إلى الدنيا والإخلاد إلى الأرض، والاقتصار على هذه النشأة الناقصة الفانية، وتشبّه بأخلاق الملائكة، صار قلبه مستقرّ الملائكة، ومهبطها فمن البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كلّ يوم ألوف من الملائكة لغاية صفائه، ومنها ما يقع فيه كلّ يوم ألف وسواس، وكذب، وفحش، وخصومة ومجادلة بين الناس، فهو مرتع للشياطين.

فصل

ولما كان الإنسان لا يخلو عن شهوة وغضب، وحرص، وطمع، وطول أمل، إلى غير ذلك من الصفات البشرية المنشعبة عن الهوى المتبع للقوّة الوهمية التي شأنها إدراك الأمور على غير وجهها، فلا جرم لم يخل باطنه من جولان الشيطان فيه بالوسوسة، إلاّ من عصمه الله، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: **«ما منكم إلاّ وله شيطان، قالوا: وأنت يا رسول الله! قال: وأنا، إلاّ أن الله أعانني عليه، فأسلم على يدي»**[2].

---

(١) عوالي اللئالي: ١: ٤٨، ح٦٩، ولم ترد فيه عبارة «يقلبه كيف يشاء».

(٢) صحيح مسلم: ٨: ١٣٩، وفيه: عن ابن مسعود، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما منكم من أحد إلاّ وقد =

فمهما غلب على النفس ذكر الدنيا ومقتضيات الهوى والشهوات وجد الشيطان للتدرع بها مجالاً، فوسوس لها، ومهما انصرفت النفس إلى ذكر الله ارتحل الشيطان، وضاق مجاله، فأقبل الملك والهم.

فالتطارد بين جندي الملائكة والشياطين في معركة النفس الإنسانية دائم؛ لهيولانية وجودها، وقابليتها للأمرين، بتوسّط قوتيه، العقلية والوهمية، إلى أن ينفتح لأحدهما، ويستوطن فيها، ويكون اجتياز الثاني اختلاساً.

وكما أن الشهوات ممتزجة بلحم الآدمي ودمه، فسلطنة الشيطان أيضاً سارية في لحمه ودمه، ومحيطه بقلبه الّذي هو منبع الدم، المركب للروح البخارية الحاملة للقوى الوهمية والشهوية والغضبية.

ومن هنا قال النبي ﷺ: «**إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم**»[١].

وكما أن في الملائكة الّذين يدبّرون أمور الإنسان كثرة لاستدعاء تعدد الأفعال والآثار نوعاً تعدد الفواعل والمؤثرات، فكذلك الشياطين الموسوين، الداعين له إلى المعاصي، جنود مجنّدة حسب تعدد المعاصي، وهم فروع لشيطان واحد يخص بذلك الإنسان، وهو المشار إليه بقوله عليه السلام: «**ما منكم إلاّ وله شيطان**»[٢].

وقول الله سبحانه، خطاباً لإبليس اللعين في حديث جرى له ولآدم: **لا يولد له ولد إلاّ ولد لك، ولد، كما ورد في الخبر**[٣].

وشيطان كلّ إنسان في المكر والحيلة على قدر عقله وذكائه، وكذلك الملائكة الذّابون عنه، الحافظون له بأمر الله.

وصل

روى أبو أمامة، عن النبي ﷺ، أنه قال: «**وكّل بالمؤمن مائة وستّون ملكاً، يذبّون عنه ما لم يقدر عليه، من ذلك سبعة أملاك يذبّون عنه كما يذب عن قصعة العسل الّذي**[٤] **في اليوم الصائف ما لو بدا لكم لرأيتموه على كلّ سهل وجبل، كلّهم باسط يده، فاغرٌ فاه، ولو وكّل العبد إلى نفسه طرفة عين لاختطفه الشياطين**»[٥].

= وكل به قرينه من الجن، قالوا: وإياك يا رسول الله، قال: وأياي، إلاّ أنّ أعانني عليه، فأسلم، فلا يأمرني إلاّ بخير.

(١) عوالي اللئالي: ١: ٢٧٣، ح٩٧.
(٢) انظر: الهامش رقم «١» في الصفحة السابقة.
(٣) الدر المنثور: ١: ٥٥.
(٤) في المصدر: الذباب.
(٥) الدر المنثور: ٤: ٤٨، باختلاف في بعض الألفاظ.

وفي حديث آخر: «**لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء**»(١).

وعنه ﷺ: «**إنّ للشيطان لمّة بابن آدم، وللملك لمّة، فأما لمّة الشيطان فإيعاد بالشر، وتكذيب بالحق، وأمّا لمّة الملك فإيعاد بالخير، وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله، فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوّذ بالله من الشيطان الرجيم، ثمّ قرأ** عليه السلام: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ﴾(٢)»(٣).

وروى في الكافي، بسند حسن، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «**ما من قلب إلاّ وله أذنان، على إحداهما ملك مرشد، وعلى الأخرى شيطان مفتن، هذا يأمره، وهذا يزجره. الشيطان يأمره بالمعاصي، والملك يزجره عنها، وهو قول الله تعالى**: ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾(٤)»(٥).

فصل

قال بعض العلماء: إن إلهام الملك ووسوسة الشيطان تقع في النفوس على وجوه وعلامات:

أحدها: كالعلم واليقين الحاصلين من جانب يمين النفس، ويقابله الهوى والشهوة الحاصلين من جانب الشمال.

وثانيها: كالنظر إلى الآفاق والأنفس، على سبيل النظام والإحكام المزيل للشكوك والأوهام، والمحصّل للمعرفة والحكمة في القوّة العاقلة الّتي هي على الجانب الأيمن من النفس، ويقابله النظر إليها على سبيل الاشتباه والغفلة والإعراض عنها، الناشئة منها الشبه والوسواس في الواهمة، والمتخيّلة الّتي على الجانب الأيسر منها، فإنّ الآيات المحكمات بمنزلة الملائكة المقدسة من العقول والنفوس الكلية، لأنها مبادىء العلوم اليقينية، والمتشابهات الوهميات بمنزلة الشياطين، والنفوس الوهمانية؛ لأنها مبادىء المقدمات السفسطية.

وثالثها: كطاعة الرسول المختار والأئمة الأطهار، عليهم الصلاة والسلام في مقابلة متابعة أهل الجحود والإنكار، وأهل التعطيل والتشبيه، فكلّ من سلك سبيل الهداية فهو بمنزلة الملائكة الملهمين للخير، ومن سلك سبيل الضلال فهو بمنزلة الشياطين المغوين بالشرور.

---

(١) عوالي اللئالي: ٤: ١١٣، ح١٧٤ باختلاف يسير.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٦٨.
(٣) سنن الترمذي: ٤: ٢٨٨، ح٤٠٧٣.
(٤) سورة ق، الآيتان: ١٧ و١٨.
(٥) الكافي: ٢: ٢٦٦، ح١.

ورابعها: كتحصيل العلوم والإدراكات الّتي هي في الموضوعات العالية، والأعيان الشريفة، كالإيمان بالله وملائكته العقلية، وكتبه السماوية، ورسله، واليوم الآخر، والبعث، وقيام الساعة، ومثول الخلائق بين يدي الله، وحضور الملائكة والنبيين والشهداء والصالحين، في مقابلة تحصيل العلوم والإدراكات التي هي من باب الحيل والخديعة والسفسطة.

والتأمّل في الأمور الدنياوية الغير الخارجة عن دار المحسوسات، فإنّ الأول يشبه الملائكة الروحانية، وجنود الرحمن الّذين هم سكان عالم الملكوت السماوي، والثاني يشبه الأبالسة المطرودة عن باب الله، الممنوعة من ولوج السماوات، المحبوسة في الظلمات المحرومة في الدنيا عن الارتقاء والمحجوبة في الآخرة عن دار النعيم.

فصل

إن الإنسان كما ينتفع من إلهام الملك، فكذلك ينتفع من وسوسة الشيطان بوجه؛ وذلك لأنّ وجود الشياطين من الله سبحانه لا محالة لحكمة ومصلحة، وإلاّ لم توجد؛ لاستحالة العبث والتعطيل عليه تعالى؛ وذلك أن أتباع الشياطين كلهم تبعة الوهم والخيال، ولو لم يكن أوهام المعطّلين وخيالات المتفلسفين والدهريين، وسائر أولياء الطاغوت، ومراتب جربزتهم، وفنون اعوجاجاتهم، لما انبعث أولياء الله في تحقيق الحقائق، وتعليم العلوم، وطلب البراهين لبيان التوحيد، وعلّة حدوث العالم، بالكشف واليقين، وغير ذلك، وكذلك في الأخلاق والأعمال.

مثلاً: لو لم يكن اغتياب المغتابين، وتجسّس المتجسّسين لعيوب الناس لم يتجنب كلّ التجنب من العيوب الخفية الّتي لا يراها أحبّاؤه، وإنما يظهر له ثبوتها من تدقيقات أعدائه، وتجسّسهم عيوبه، وإظهارهم إياها، فكم من عدو خبيث الذات انتفع الإنسان من عداوته أكثر ممّا انتفع من محبة صديقه، فإنّ المحبّة ممّا تورث الجهل بعيوب المحبوب، والعمى والصمم عن معاينة معايبه، وسماع مثالبه، كما قيل: حبّك للشيء يعمي، ويصمّ.

فظهر أن لوجود الأعمال الشيطانية منافع عظيمة للناس، وما لا نعلمه أكثر، وتمام الكلام في معرفة الشيطان وحقيقته، يأتي في محله إن شاء الله.

فصل

كلّ هيئة وصفة ترسّخت في النفس، وتأكّدت فيها من تكرر فاعليها، وأعمالها، تسمى في الشرع ملكاً إن كانت حسنة، وشيطاناً إن كانت سيئة، وفي الحكمة كلتاهما ملكة، وهي صورة جوهرية نفسانية، هي مبدأ آثار مختصة بها، فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير روية، وتعمّل، كالصناعات والمكاسب العلمية والعملية، وإنما يحدث ذلك باشتداد الكيفية

النفسانية الّتي هي مبدأ الفعل والقول أولاً، واستحكامها بالتكرار، كما تحدث الصورة النارية المحرقة باشتداد الحرارة الضعيفة في الفحم، ولو لم يكن للنفوس الإنسانية هذا التأثر من الفعل أولاً، ثمّ اشتداد ذلك الأثر فيها يوماً فيوماً، لم يمكن لأحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات، ولم ينجع التأديب والتعليم لأحد.

فهذه الآثار الحاصلة من الأفعال والأقوال والعقائد في النفوس بمنزلة النقوش الكتابية في الألواح، كما قال الله سبحانه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾[١]، وهذه الألواح النفسية يقال لها صحائف الأعمال.

وهذه النقوش والصورة كما تفتقر إلى قابل يقبلها، تفتقر إلى ناقش ومصوّر، فالمصورون والكتّاب هم الكرام الكاتبون، المشار إليهم بقوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ عَلَيۡكُمۡ لَحَٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامٗا كَٰتِبِينَ ۝١١ يَعۡلَمُونَ مَا تَفۡعَلُونَ ۝١٢﴾[٢]، وهم طائفتان: ملائكة اليمين، وملائكة الشمال، قال تعالى: ﴿إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ﴾[٣].

وفي الخبر: **كلّ من عمل حسنة يخلق الله منها ملكاً يثاب به، وَمن اقترف سيئة يخلق الله منها شيطاناً يعذّب به** ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسۡتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾[٤].

وفي مقابله: ﴿هَلۡ أُنَبِّئُكُمۡ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ۝٢٢١ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٖ ۝٢٢٢﴾[٥]، ﴿وَمَن يَعۡشُ عَن ذِكۡرِ ٱلرَّحۡمَٰنِ نُقَيِّضۡ لَهُۥ شَيۡطَٰنٗا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٞ﴾[٦].

فصل

روى في الكافي، بإسناده عن الإمام الكاظم عليه السلام، **أنه قال: «إنّ الله أيّد المؤمن بروح تحضره في كلّ وقت، يُحسن فيه، ويتّقي، وتغيب عنه في كلّ وقت يذنب فيه، ويعتدي، فهي معه، تهتزّ سروراً عند إحسانه، وتسيخ في الثرى عند إساءته» الحديث**[٧].

وفي الحديث النبوي صلى الله عليه وآله: **«من قارف ذنباً فارقه عقل لم يعد إليه أبداً»**[٨].

وفيه أيضاً: «إذا زنا الرجل فارقه روح الإيمان، قال الإمام الباقر عليه السلام: **هو قوله تعالى**: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾[٩]، **ذلك الّذي يفارقه»**[١٠].

وروى محمّد بن الحسن الصفّار، في كتاب بصائر الدرجات، بإسناده عن جابر، قال:

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ٢٢.
(٢) سورة الانفطار، الآيات: ١٠ - ١٢.
(٣) سورة ق، الآية: ١٧.
(٤) سورة فصلت، الآية: ٣٠.
(٥) سورة الشعراء، الآيات: ٢٢١ و٢٢٢.
(٦) سورة الزخرف، الآية: ٣٦.
(٧) الكافي: ٢: ٢٦٨، ح١.
(٨) تذكرة الموضوعات: ١٦٩.
(٩) سورة المجادلة، الآية: ٢٢.
(١٠) الكافي: ٢: ٢٨٠، ح١١.

سألت أبا جعفر عليه السلام عن الروح، قال: «يا جابر إنّ الله خلق الخلق على ثلاث طبقات، وأنزلهم ثلاث منازل، وبيّن ذلك في كتابه، حيث قال: ﴿فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ ﴿٩﴾ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ﴿١٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿١١﴾﴾[1] فأما ما ذكرت من السابقين فهم أنبياء مرسلون، وغير مرسلين، جعل الله فيهم خمسة أرواح، روح القدس، وروح الإيمان، وروح القوّة، وروح الشهوة، وروح البدن، وبيّن ذلك في كتابه، حيث قال: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾[2]، ثمّ قال في جميعهم: ﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾[3]، فبروح القدس بعثوا أنبياء مرسلين، وَغير مرسلين، وبروح القدس علموا جميع الأشياء، وبروح الإيمان عبدوا الله، ولم يشركوا به شيئاً، وبروح القوّة جاهدوا عدوّهم، وعالجوا معايشهم، وبروح الشهوة أصابوا لذّة الطعام، ونكحوا الحلال من النساء، وبروح البدن يدبّ ويدرج.

وأمّا ما ذكرت من أصحاب الميمنة فهم المؤمنون حقاً، جعل فيهم أربعة أرواح؛ روح الإيمان، وروح القوّة، وروح الشهوة، وروح البدن، ولا يزال العبد مستكملاً هذه[4] الأرواح الأربعة حتّى يهمّ بالخطيئة، فإذا همّ بالخطيئة زيّن له روح الشهوة، وشجّعه روح القوّة، وقاده روح البدن، حتّى يوقعه في تلك الخطيئة، فإذا لامس الخطيئة انتقص روح الإيمان، وانتقص الإيمان منه، فإن تاب تاب الله عليه، وقد يأتي على العبد تارات ينتقص منه بعض هذه الأربعة، وذلك قول الله: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾[5]، فينتقص منه روح القوّة، ولا يستطيع مجاهدة العدو، ولا معالجة المعيشة، وينتقص منه روح الشهوة، فلو مرت به أحسن بنات آدم لم يحنّ إليها، ويبقى فيه روح الإيمان، وروح البدن، فبروح الإيمان يعبد الله، وبروح البدن يدبّ ويدرج، حتّى يأتيه ملك الموت.

وأمّا ما ذكرت من أصحاب المشئمة، فهم[6] أهل الكتاب، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١٤٧﴾﴾[7]، عرفوا رسول الله، والوصي من بعده، وكتموا ماعرفوا من الحق، بغياً وحسداً، فسلبهم الله روح الإيمان، وجعل لهم ثلاثة أرواح: روح القوّة، وروح الشهوة، وروح البدن، ثمّ أضافهم إلى الأنعام، فقال: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[8]، لأنّ

---

(١) سورة الواقعة: الآيات، ٨ - ١١.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.
(٣) سورة المجادلة، الآية: ٢٢.
(٤) في المصدر: «مستعملاً بهذه» بدل «مستكملاً هذه».
(٥) سورة النحل، الآية: ٧٠.
(٦) في المصدر: فمنهم.
(٧) سورة البقرة، الآيتان: ١٤٦ و ١٤٧.
(٨) سورة الفرقان، الآية: ٤٤.

الدابة - يا جابر - إنما تحمل بروح القوّة، وتعتلف بروح الشهوة، وتسير بروح البدن»[١].

وروى بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام، ما يقرب منه[٢].

ورواه - أيضاً - محمّد بن يعقوب رحمه الله، عنه عليه السلام، في الكافي[٣].

وفي رواية أخرى، قال عليه السلام في المقرّبين: «فبروح القدس يا جابر عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى، ثمّ قال: يا جابر، إن هذه الأربعة أرواح يصيبها الحدثان، إلاّ روح القدس، فإنّها لا تلهو، ولا تلعب»[٤].

وعن الصادق عليه السلام، ما يقرب منه، وفي آخره: **«وروح الإيمان يلازم الجسد ما لم يعمل بكبيرة، فإذا عمل بكبيرة فارقه الروح، وروح القدس من سكن فيه فإنه لا يعمل بكبيرة أبداً»[٥].**

والروايات في هذا الباب كثيرة، ويأتي إطلاق النفس والقوّة على هذه الأرواح في كلام أمير المؤمنين عليه السلام، في المباحث الآتية، إن شاء الله.



(١) بصائر الدرجات: ٤٤٧، ح٥.
(٢) بصائر الدرجات: ٤٤٩، ح٦.
(٣) الكافي: ٢: ٢٨١، ح١٦.
(٤) الكافي: ١: ٢٧٢، ح٢.
(٥) بصائر الدرجات: ٤٤٧، ح٣.

في تجرّد نفس الحيوان الكامل

﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَالِقِينَ﴾[1].

□□

فصل

قد ذكرنا فيما سبق أن النفس الحيوانية إن كانت متعلقة[2] في نشأة الملكوت، أي لها أن تبقى بعد بوار البدن، فهو الحيوان الكامل، وإلاّ فالناقص، فكان من الواجب علينا أن نبيّن أن نفوس بعض الحيوانات ممّا يجوز لها الاستقلال والبقاء من دون أبدانها العنصرية، حتّى يثبت التقسيم المذكور، وما بنينا عليه، وإن كنا قد نبّهنا على ذلك في مواضع ممّا ذكر، إلاّ أنه يحتاج بعدُ إلى بيان، وبرهان، فنحن الآن بصدد ذلك، وإن لم يمكننا أن نعيّن لذلك نوعاً خاصاً من الحيوان، أو أفراداً خاصة، فيمنع استقلال النفس فيما سوى ذلك، بل نحيل العلم فيه إلى الله سبحانه، والراسخين في العلم، فإنّ البراهين الّتي قادتنا إلى ذلك منها ما يشمل غير الإنسان، ومنها ما يختصّ به، بل ببعض أفراده، والشرع دلّ على أن أفراده قاطبة كذلك، حتّى السقط، ولم يدلّ على الباقي دلالة يصحّ الاعتماد عليها.

وعندنا براهين تدلّ على أن من أفراده من له مع ذلك نفس جبروتية، كلية، من العالم العقلي، لها ملكة إدراكات الكليات إدراكاً قوياً نورانياً، وهو الّذي سمّيناه الإنسان بما هو إنسان، أخذاً من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، كما يأتي.

فلنذكر البراهين والشواهد على تجرّد النفس الحيوانة على الجملة، ثمّ نذكر ما يختصّ بالإنسان، بما هو إنسان، من الأحكام، ومن الله التأييد.

فصل

قد دريت أن القوى النفسانية متّحدة مع النفس، وإنما هي جهاتها واعتباراتها، وإن الخيال يشتمل عليها كلّها على وجه أعلى، وأشرف، سوى الوهم الّذي هو جهة رجوع النفس إلى العالم العقلي، ولا ذات له سوى الإضافة، وكذا الحافظة الّتي هي ترجع في الحقيقة إلى الحقيقة العقلية؛ إذ المعاني إنّما هي مخزونة في ذلك العالم، وكذا المتصرفة الّتي هي كالوهم في كونها إضافة إلى محسوسات ومعقولات.

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١٤.

(٢) مستقلّة (خ ل).

فأما سائر القوى ذوات الحقائق فهي منطوية في الخيال، فتحدس من هذا أن النفس الحيوانية المخدومة لهذه القوى، أعني سلطان هذه البنية المحسوسة، مع مشاعرها وقواها، هي بعينها النشأة الخيالية للحيوان، ولكنها من حيث تعلّقها بالآلة المخصوصة من البدن قوّة خيالية، ومن حيث إنها ذات رجوع ما إلى عالم القدس وإن كان رجوعاً ضعيفاً، حيث إنها إنّما تدرك المعقولات مضافة إلى الحس، ومتعلّقة به، ولا تستطيع أن تدركها مجرّدة عن الموادّ، نفسٌ حيوانية، فهي كأنها خيال خارج من حدّ القوّة والضعف إلى حدّ الفعلية والكمال.

ومن هذا يظهر ويتبيّن وينكشف ويتحقّق أن في إهاب هذا الحيوان الطبيعي حيواناً آخر من عالم الغيب، هو في الحقيقة يسمع، ويرى، ويشمّ، ويذوق، ويلمس، ويبطش، ويمشي، ولهذا يفعل هذه الأفاعيل، وإن ركدت هذه القوى والحواس البدنية كما في النوم، والإغماء، والسكر، فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات من غير عوز، إلاّ أنها ليست ثابتة في عالم الحسّ والشهادة، وهذه المشاعر الظاهرة بمنزلة ظلال لتلك، وكذلك هذا البدن الظاهر بمنزلة قشر وغلاف وقالب لذلك البدن، وإنما حياة هذه كلّها بذاك، وهو الحيوان بالذات، وهو المحشور في الآخرة، الّتي هي دار الحياة، قال الله سبحانه: ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ﴾[1]، كذا أفاد أستاذنا، سلمه الله[2].

قال: وممّا يدلّ على ذلك أن النفس الحيوانية تشاهد في قوّة خيالها ووهمها، أوبهما، صوراً ومعاني مجرّدة عن المادّة وعوارضها، ممّا ليس بقابل للإشارة الحسية، فلا يخلو إما أن تكون النفس قابلة لها، أو فاعلة، فإن كانت قابلة لها فعدم قبول الحال للإشارة الحسية، يستلزم عدم قبول المحلّ لها لا محال، وإن كانت فاعلة لها فالفاعل فيما لا وضع له يجوز أن يكون من ذوات الأوضاع؛ لما ثبت من أن الجسم وقواه لا يفعل إلاّ فيما له وضع بالقياس إلى مادّته، وكما أن فاعل الأجسام الطبيعية ومقوّماتها لا يمكن أن يكون متعلق الوجود بهذه الأجسام، كما ثبت، كذلك مبدأ صورها، يجب أن لا يكون مادّياً[3].

وأيضاً إمّا أن يكون تجرّد هذه الصور عن موادّ هذا العالم وعوارضها لذاتها، أو لما أخذت هي منه، أو من جهة الأخذ، والأوّل يوجب الاتفاق، فما كان شيء منها تقترنه هذه اللواحق في العين؛ لأنّ ما بالذات لا يتخلف، والثاني يكون تناقضاً، فبقي الأخير، فلم يكن هذا الوجود له وجوداً أمر في جسم، أو جسماني[4].

فالقوّة الخيالية - إذن - مجردة عن المواد، وإن كان لها نوع تعلّق ببعض مواضع البدن، بواسطة تعلّقها بالروح النفساني، الّذي يتكوّن منه الدماغ أولاً، ثمّ يسري بواسطة الأعصاب والأوردة في جميع مواضع البدن، عاليها وسافلها، على حسب تفاوتها في القبول.

---

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٤.
(٢) انظر: الأسفار الأربعة: ٩: ٧٠.
(٣) انظر: الشواهد: ١٩٧.
(٤) انظر: الشواهد: ٢١٠.

وصل

وإلى هذا التجرد للنفس أشار مولانا الصادق عليه السلام، فيما روي عنه في الكافي: «**إنّ أرواح المؤمنين في الجنة على هيئة أجسادهم**»[١].

وفي رواية: «**إنهم على صور أبدانهم، لو رأيته لقلت: فلان**»[٢].

وروى الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج، عنه عليه السلام أيضاً، أنه قال: «**الروح لا توصف بثقل، ولا خفّة، وهي جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً، فهي بمنزلة الريح في الزق، فإذا نفخت فيه امتلأ الزق منها، فلا يزيد في وزن الزق ولوجها فيه، ولا ينقصه خروجها منه، وكذلك الروح ليس لها وزن، ولا ثقل، قيل: أفيتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه، أم هو باق؟ قال: بل هو باق إلى وقت ينفخ في الصورة، فعند ذلك تبطل الأشياء، وتفنى، ولا حسّ، ولا محسوس، ثمّ أعيدت الأشياء كما بدأها مدبّرها، وذلك أربعمائة سنة، نسيت فيها الخلق، وذلك بين النفختين**»[٣].

وقال أيضاً: «**إنّ الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة، والبدن يصير تراباً**» الحديث[٤].

وروي أنه قال: «**وبها يؤمر البدن وينهى، ويثاب، ويعاقب، وقد تفارقه، ويلبسها الله سبحانه غيره، ما تقتضيه حكمته**»[٥].

قوله عليه السلام: «**وقد تفارقه ويلبسها الله غيره**» صريح في أنها مجردة عن البدن، مستقلّة، وأن ليس المراد بها الروح البخارية، وأمّا اطلاق الجسم عليه؛ فلأن نشأة الملكوت أيضاً جسمانية، من حيث الصورة، وإن لم تكن مادية، كما دريت.

وروى محمّد بن الحسن الصفّار، في كتاب بصائر الدرجات، بإسناده عن المفضل بن عمر، **عن مولانا الصادق عليه السلام، أنه قال: «مثل المؤمن وبدنه كجوهرة في صندوق، إذا أخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق، ولم يعبأ به. قال: إن الأرواح لا تمازج البدن، ولا تداخلها، إنّما هي كالكلّ للبدن، محيطة به**»[٦].

---

(١) لم أعثر عليه بهذا النص في الكافي، وإنما الموجود في الكافي: ٣: ٢٢٤، ح١: عن أبي ولّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام: ... فقال: لا، المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه في حوصلة طير، ولكن في أبدان كأبدانهم. ونحوه في الكافي: ٣: ٢٤٥، ح٦.

(٢) التهذيب: ١: ٤٦٦، ح١٧٢، مع اختلاف يسير.

(٣) الاحتجاج: ٢: ٣٣٧ - ٣٥٢، ضمن المسائل الّتي وجّهها الزنديق إلى الإمام الصادق عليه السلام.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) ورد بمضمونه في كتاب المحتضر: ١١.

(٦) بصائر الدرجات: ٤٦٣، ح١٢.

وفي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية شواهد كثيرة، وتنبيهات غير يسيرة على ذلك، وكذلك في كلمات الحكماء والعلماء من الأولين والآخرين، وعسى أن نقف على بعض الآيات والأخبار في ذلك عن قريب.

وصل

وممّا يدلّ على ذلك دلالة واضحة أن بدن الحيوان وأعضاءه دائم الذوبان والسيلان؛ لعكوف الحرارة الغريزية على التحليل والتنقيص، كما دريت، وكذا غيرها من الأسباب، كالأمراض الحارة، والمسهلات، وذاته منذ أوّل الصبا[1] باقية، فهو هو، لا ببدنه.

ومن هذا يظهر أن هذية البدن من حيث هو بدن لهذه النفس إنّما هي بهذه النفس، وإن تبدل تركيبه، وكذا هذية الأعضاء كهذه اليد، وهذا الإصبع؛ إذ كلّها منحفظة الهوية تبعاً لهوية النفس.

ويدلّ على هذا أيضاً ما أفاده أستاذنا - دام ظله - وأشرنا إليه في الأصول: أن تقوّم كلّ شيء بصورته الكمالية، ومبدأ فصله الأخير، لا بأجناسه وفصوله العالية والمتوسطة، إن كانت، وكذا تشخّصه بنحو وجود الخاص، لا الأعراض المتبدّلة من صنف إلى صنف، ومن نوع إلى نوع، والشخص هو هو بعينه، بل ذلك كله من اللوازم، لا المقوّمات، ويعتبر فيه على سبيل الإبهام، دون الخصوص؛ لأنها تجري مجرى المادّة الّتي إنما يحتاج إليها الشيء لأجل قصور وجوده عن التفرّد بذاته دون قوّة تحمل حقيقته، وإذا استكمل وصار بالفعل استغنى عنها.

فتشخّص كلّ حيوان وتقوّمه إنّما هو ببقاء نفسه الّتي هي صورته الكمالية، ونحو وجود الخاص مع بدن ما، وإن تبدلت خصوصيّاته من المقدار والوضع وغيرهما، حتّى إنك إذا رأيت إنساناً في وقت، ثمّ تراه بعد ذلك بمدّة كثيرة، وقد تبدّلت أحوال جسمه جميعاً بخصوصيّاتها، أمكنك أن تحكم عليه بأنه ذاك الإنسان، فلا عبرة بتبدل المادّة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية، بل الحال كذلك في تشخّص كلّ عضو منه، ولو كان إصبعاً واحداً، فإنّ لها عتبارين: اعتبار كونه آلة مخوصة لزيد مثلاً، واعتبار كونه في ذاته جسماً متعيّناً من الأجسام، واسم الإصبع واقع عليه بذلك الاعتبار، لا بهذا، فتعيّنه بالاعتبار الأوّل باقٍ مادامت النفس تتصرّف فيه، وتستعمله وتحفظ مزاجه، وتقلّبه كيف تشاء، وبالاعتبار الثاني زائل لأجل الاستحالات الواقعة فيه.

فالشخص الخيالي إذا استقلّ بذاته وتجرّد عن هذا القشر اللحمي يصح أن قال: هو بعينه

---

(١) الصبى (خ ل).

هذا الشخص الحسي؛ لأنّ النفس واحدة، والبدن بما هو بدن إنّما يتعيّن ويمتاز بالنفس.

ويصح أيضاً أن يقال: ليس هو هو؛ لأنّ أحدهما من الذهب، والآخر من النحاس[1].

وإلى مثل هذا أشير فيما روي عن مولانا الصادق عليه السلام، في قوله سبحانه: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[2]، حيث سئل: ما ذنب الغير؟ قال: ويحك، هي هي، وهي غيرها[3]، فافهم، واغتنم، فإنّ هذا من الأسرار الكثيرة المنافع والفوائد، اختصّ بتحقيقه أستاذنا - سلمه الله - وينفعك في كثير من الأمور الدينية، إن شاء الله.

وصل

ومن البراهين على تجرّد النفس عن البدن، واستقلالها: أنا نغيب أحياناً عن أعضائنا، كلاً، أو كلّ واحد في وقت، ولا نغيب عن ذاتنا، فنحن وراء الجميع.

وأيضاً إن إدراك الشيء لما كان عبارة عن حصول صورته للمدرِك، فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقاً عن المحل؛ إذ لو كان في محل لكانت صورة ذاته غير حاصلة لذاته، بل لمحلّه، كما مرّ بيانه مفصّلاً في الأصول.

وأيضاً إنا ندرك ذاتنا بذاتنا؛ لأنّا لا تعزُب عنّا ذاتنا، وأمّاشعورنا بشعور ذاتنا فقد وقد؛ إذ ليس هو نفس وجودنا، فهو كإدراكنا سائر الأشياء المدركة من خارج، وأمّا سبب الشك في جوهرية النفس وسائر أحوالها مع حضور ذاتها، فذلك لأنّ الجوهرية ونحوها ليست بجزء لوجود النفس وإنّيتها، بل لماهيتها الكلية، والحاضر عندنا من أنفسنا إنّما هي وجوداتنا المشار إليها بأنا، لا ماهياتنا الكلية المذهولة عنها أحياناً.

وأيضاً لو فرضنا ذاتنا في أوّل الخلقة كامل العقل صحيح البدن في هواء طلق منفرج الأعضاء، غير متلامسها، ولم نكن مستعملي الحسّ في شيء أصلاً، وجدنا ذاتنا فاقدة لكلّ شيء إلاّ نفسها فوجدناها لا من دليل ووسط، فذاتنا غير ما لم يدرك بعدُ من جسم، أو عرض.

وصل

ومن البراهين: أن كلّ صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب، فإذا زالت عنه وبقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها إلى استئناف سبب، أو سببية، من غير أن يكون مكتفياً بذاته؛ إذ ليس هذا من شأن الجسم، ومن شأن النفس في الصور العلمية أن قد تصير بعد استحصالها من معلّم، أو فكر، مكتفية بذاتها في استرجاعها، فتعالت عن أن تكون جرمية، فهي روحانية.

---

(١) انظر: الشواهد: ٢٦١ و٢٦٢ و٢٦٧.
(٢) سورة النساء، الآية: ٥٦.
(٣) الاحتجاج: ٢: ٣٥٤.

وأيضاً إن كلّ جوهر مادي لا يمكن أن تجتمع فيه صور كثيرة فوق واحدة، وأمّا النفس فتجتمع فيها علوم شتى، وصنائع تترى، وأخلاق مختلفة، وأغراض متفاوتة، فهي - إذن - دفتر روحاني، ولوح ملكوتي.

وأيضاً إنها تدرك أشياء يمتنع وجودها في الجسم، كالضدّين معاً، والعدم والملكة معاً، ولو جرد مثل هذه الأمور في النفس يمكننا أن نحكم بأن لا وجود لشيء منها في الأجسام، ولنا أن ندرك أيضاً الوحدة المطلقة، والمعنى البسيط العقلي، ومعلوم أن كلّ ما في الجسم فهو منقسم، وكذلك ندرك الحركة والزمان، واللانهاية، ممّا استحال أن تكون له صورة في الموادّ.

وصل

ومن الشواهد؛ أنك مع شواغلك إذا فكّرت في آلاء الله، أو سمعت آية تشير إلى الأمور الإلهية، وأحوال المآب، انظر كيف يقشعّر جلدك، ويقف شعرك، ويهون عليك - حينئذٍ - رفض البدن، وقواه، وهوسه، وهواه؛ وذلك لأجل نور قذف في قلبك من الجنبة العالية، وانعكس أثره إلى ظاهر جلدك من جهة الباطن، على عكس ما ينفعل الداخل من الخارج، فباطنك غير ظاهرك.

وأيضاً إذا أردت أن تتوجّه إلى تكميل جوهرك، وتفعل فعلك الخاص من تعقّل النظريات، أو إخلاص نيّة في التقرّب إلى الله سبحانه، أو امتناع عن مخالطة الشهوات، والوساوس المفسدة، لم يتيسّر لك ذلك إلاّ بمجاهدة تامة، ومغالبة عظيمة، فالجوهر النطقي منك من عالم آخر، وقع غريباً في دار الجسد، بيد الظلمة، والفسقة، والكفرة، من القوى الشهوية، والغضبية، والوهمية.

وأيضاً النفس والبدن - كما ترى - يتعاكسان في القوّة والضعف، فبعد الأربعين تكمل النفس، وتكلّ الآلة، فكلال البدن ليس منشؤه إلاّ فعلية النفس، وتفرّدها بذاتها.

وأمّا انحرافه عند الهرم بسبب قلة الحرارة؛ فذلك لأنّ حاجة النفس إلى مزيد التدبير تمنعها عن جودة التعقّل.

بل نقول: لو كان التعقّل بآلة بدنية لكان كلما عرضت لها آفة وكلال عرض فيه فتور، وإذ ليس هذا كلّياً، فليس التعقّل بآلة.

وأيضاً كلّ من له أدنى رتبة في التحدس والتفطّن ورجع إلى ذاته وشاهد ما فعلته المتخيّلة الّتي هي إحدى قواه في إنشاء ماهيات الأبعاد والأجرام، والتصرّف في الجبال الشاهقة، والصحاري الواسعة، والأفلاك المتحركة والساكنة، والكواكب تارة بالتركيب والتفصيل، وتارة بالتسكين والتحويل، لتحدس يقيناً أن نفسه العلاّمة الفعّالة في عظائم الأجرام، ودقائق

المعاني وكلّياتها، ليست جسماً، ولا جسمانياً، وليس الأمر كما ظن أن الصور الّتي تدركها النفس إنّما هي في عالم خارج عنها، منفصل، ثابت بتأثير مؤثر غيرها.

كيف ومن جملة ما يحضره الإنسان في باطنه صور مستهجنة من قبيل الدعابات الشيطانية، وأضغاث الأحلام المخالفة لفعل الحكيم الّتي ليس منشؤها إلاّ اعوجاج شيطان المتخيّلة، والعوالي منزّهة عن إنشاء تلك الهذيانات.

وأيضاً إنها إنّما تبقى بإبقاء النفس إيّاها واستخدامها المتخيّلة في تصويرها وثبتها، فإذا أعرضت عنها انعدمت وزالت، لا أنها مستمرة الوجود، وهذا ظاهر بحمد الله.

وصل

ومن الآيات القرآنية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ﴾[١].

وقوله سبحانه في حق آدم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[٢]، وفي حق عيسى: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[٣]، وهذه الإضافة تؤذن على شرف النفس، وكونها عرية عن عالم الأجرام.

وقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾[٥]، والرجوع يدلّ على السابقة، إلى غير ذلك.

ومن الأحاديث النبوية، قوله ﷺ: «**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**»[٦]، وقوله: «**أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه**»[٧]، وقوله: «**أنا النذيرُ العريان**»[٨]، وقوله: «**أبيت عند ربّي يطعمي ويسقيني**»[٩]، إلى غير ذلك، وهي كثيرة.

فصل

إنك بعدما سمعت هذه الدلائل والكلمات، والتي أسلفناها من قبل، لا أظنك إلاّ متحدّساً، ومتحقّقاً بأن النفس ليست مفارقة عن البدن كلّ المفارقة، بحيث لا تكون لها جهة اتحاد معه أصلاً، بل هذا التجرّد الّذي أثبتناه لها إنّما هو لمرتبة من مراتبها المسماة بالقوّة

---

(١) سورة آل عمران، الآيتان: ١٦٩ و١٧٠.
(٢) سورة الحجر، الآية: ٢٩: وسورة ص، الآية ٧٢.
(٣) سورة النساء، الآية: ١٧١.
(٤) سورة المؤمنون، الآية: ١٤.
(٥) سورة الفجر، الآيتان: ٢٧ - ٢٨.
(٦) عوالي اللئالي: ٤: ١٠٢، ح١٤٩.
(٧) روضة الواعظين: ١: ٢٠.
(٨) كنز العمال: ١: ١٨٠ رقم ٩١٤.
(٩) عوالي اللئالي: ٢: ٢٣٣.

المتخيّلة، أو العاقلة، إن كانت لها عاقلة، وكلتاهما مرتبة غيبتها عن البدن، وقواه فإنّها ذات مراتب ودرجات، ولها انتقالات، وتنزّلات إلى درجة القوى والآلات من غير نقص يلحقها، فإنّ البدن كظل لنورها، لا استقلال له في الوجود، كما لا استقلال له في الحركة الإرادية.

وأمّا ما يتحرك بالحركة الطبيعية عند السقوط من السطح فهو بالحقيقة خارج عن البدن، من حيث هو بدن، فإنّ للبدن الحقيقي لطيفة جسمانية حارّة، هي تتصرّف فيه أولاً وبالذات، وهذا الكثيف كأنه قشر لذلك، كما مرّ بيانه مفصلاً.

فمن جسّم النفس الإنسانية - كأتباع جالينوس[1] - فما عرفها، ومن جرّدها بالكلية من غير تجسيم أصلاً، فنظر إليها بالعين العوراء - كالرهابين المعطّلين لها عن عالم التحريك والتدبير - فما رعوها حق رعايتها، والكامل المحقّق من له عين صحيحة هي مجمع النورين، فلا يعطل بصيرته عن إدراك النشأتين، فيعرف سرّ العالمين، ويعلم أنها مع كونها من الملكوت، متحدة بالبدن اتحاداً حقيقياً، وأن لها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الإلهية، فهي بذاتها قوّة حيوانية حساسة، ومتخيّلة، وذات رجوع ما إلى القدس، وهي بعينها ذات حركة إرادية، وذات اغتذاء، ونموّ وحافظة لصورته النوعية، وهي بعينها طبيعة سارية في الجسم، وبنفسها تنزل إلى درجة الحواسّ عند إدراكها المحسوسات واستعمالها آلة الحواس، فتصير عند الإبصار عيناً باصرة، وعند السماع أذناً واعية، وكذلك في البواقي حتّى اللمس والقوى الّتي تباشر التحريك، فلها تقدّس عن المواد، بحسب وجودها الخيالي، الّذي هو مرتبة غيب غيوبها، ولها اتحاد بقواها وآلاتها، فتصير تارة غائبة عن ذاتها، وتارة راجعة إليها وإلى بارئها، وتارة مصروفة عن جهة القدس إلى جانب البدن، وذلك كله للطافتها وقبولها لآثار الجوانب، كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان وديراً لرهبان

كذا أفاد أستاذنا[2] - مدّ ظلّه -.

فصل

روي عن كميل بن زياد، أنه قال: سألت مولانا أمير المؤمنين علياً عليه الصلاة والسلام، فقلت: يا أمير المؤمنين، أريد، أن تعرّفني نفسي، قال: يا كميل، وأي الأنفس تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي، هل هي إلاّ نفس واحدة، قال: يا كميل، إنّما هي أربعة: النامية النباتية، والحسّية الحيوانية، والناطقة القدسية، والكلية الإلهية، ولكلّ واحدة من هذه خمس قوىً، وخاصيتان.

(١) تقدّمت ترجمته في هذا الكتاب ص؟؟؟؟.

(٢) انظر: المبدأ ولمعاد: ٣٠٤، ظلمات وهمية وإشراقات عقلية.

فالنامية النباتية لها خمس قوىً: ماسكة، وجاذبة، وهاضمة، ودافعة، ومربّية، ولها خاصّيّتان: الزيادة، والنقصان، وانبعاثها من الكبد.

والحسّية الحيوانية لها خمس قوىً: سمع، وبصر، وشم، وذوق، ولمس، ولها خاصّيتان: الرضا، والغضب، وانبعاثها من القلب.

والناطقة القدسية لها خمس قوىً: فكر، وذكر، وعلم وحلم، ونباهة، وليس لها انبعاث، وهي أشبه. الأشياء بالنفوس الملكيّة ولها خاصّيتان: النزاهة، والحكمة.

والكلية الإلهية لها خمس قوىً: بقاء في فناء، ونعيم في شقاء، وعزّ في ذل، وفقر في غناء، وصبر في بلاء، ولها خاصّيتان: الرضا، والتسليم، وهذه الّتي مبدؤها من الله، وإليه تعود، قال الله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝٢٨﴾[2]، والعقل وسط الكل[3].

وصل

النفسان الأوليان - في كلامه عليه السلام - مختصتان بالجهة الحيوانية، الّتي في محل اللذّة والألم، في الدنيا والآخرة، والأخيرتان بالجهة الإنسانية، الّتي سنذكرها، وهما سعيدتان في النشأة الأخروية، وسيّما الأخيرة، فإنّها لا حظّ لها من الشقاء الأخروي؛ لأنها ليست من عالم الشقاء، بل هي منفوخة من روح الله، فلا يتطرّق إليها ألم هناك من وجه، وليست هي موجودة في أكثر الناس، بل ربما لم يبلغ من ألوف كثيرة واحد إليها، وكذلك الأعضاء والجوارح بمعزل عن اللذة والألم.

ألا ترى إلى المريض إذا نام وهو حيّ، والحسّ عنده موجود، والجرح الذي يتألّم به في يقظته موجود في العضو، ومع هذا لا يجد ألماً؛ لأنّ الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى البرزخ، فما عنده خبر، فإذا استيقظ المريض، أي رجع إلى عالم الشهادة، ونزل منزل الحواس، قامت به الأوجاع والآلام، فإن كان في البرزخ في ألم، كما في رؤية مفزعة مؤلمة، أو في لذّة، كما في رؤيا حسنة ملذّة، انتقل معه الألم واللذّة حيث انتقل، وكذلك حاله في الآخرة.

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٢٩؛ وسورة ص، الآية، ٧٢.

(٢) سورة الفجر: الآيتان: ٢٧ و ٢٨.

(٣) ذكر هذا الخبر في البحار، وعبّر عنه بقوله: «وقد روى بعض الصوفية في كتبهم عن كميل بن زياد..»، وفي آخره قال العلاّما المجلسي: «أقول: هذه الاصطلاحات لم تكد توجد في الأخبار المعتبرة المتداولة، وهي شبيهة بأضغاث أحلام الصوفية». انظر؛ بحار الأنوار: ٥٨ : ٨٤.

فصل

قد ظهر من تضاعيف ما ذكر أن النفس - بما هي نفس - لها وجود في نفسها لنفسها، وقد تمّ وجودها ذلك، ثمّ عرض لها أن تتصرف في جسم من الأجسام، تدبّره، وتحرّكه، وتغذّيه، كمن تصرف في بناء، أو غرس شجرة، فيكمله ويستكمل به، إكمالاً واستكمالاً عرضيين، خارجين عن هوية ذاته، كما ظن، بل إنها ما دامت هي نفس لها وجود ذاتي، مفتقرة إلى إضافته إلى البدن، متقوّمة بحسب قواها الحسّية والطبيعية به.

وتصرفها فيه هو بعينه نحو موجوديّتها من هذه الحيثية، كما أن حلول العرض كالبياض في محله هو نحو وجوده، فزوال تصرّفها فيه هو بعينه زوال وجودها في نفسها، من حيث هي نفس، وإن كانت باقية من حيث إنها جوهر آخر أرفع وأقوى ببقاء بارئها، ومفيض وجودها، كما أنها قبل بلوغها إلى درجة النفسية كانت شيئاً أضعف، وأخسّ وجوداً من النفس، فللنفوس نشآت سابقة ولاحقة، واستكمالات جوهرية، وتقلبات، ولها جهة استمرار وجهة تجدد؛ لتعلّقها بالطرفين - العقل والمادّة العنصرية - وكلّ من رجع إلى وجدانه وجد أنّ هذه الهوية الحالية منه غير هويّته الماضية، لا بمجرد اختلاف العوارض، بل باختلاف أطوار لذات واحدة.

وإلى هذه التقلّبات والأطوار أشير في القرآن المجيد بقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾(١).

وقد شبّهوا مراتب آثار العقل في النبات والحيوان والإنسان، بنار تأثر عنه فحم بالحرارة وآخر بالتحمّر، والتجمّر، وآخر بالإضاءة والإحراق، فيفعل فعل النار، وفعل الأولين، وكلما وقع له الاشتداد صدر عنه ما كان يصدر ممّا تقدّم عليه.

فصل

وممّا ذكر ظهر بطلان التناسخ، بمعنى انتقال نفس من بدن إلى بدن مباين له، منفصل عنه في هذه النشأة، بأن يموت حيوان وتنتقل نفسه إلى حيوان آخر، أو غير الحيوان، سواء كان من الأخسّ إلى الأشرف، ويسمى بالنقل الصعودي، أو بالعكس، ويسمى بالنقل النزولي؛ وذلك لأنّ النفس متى ترقّت شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادّة حتّى تجاوزت درجة الطبيعة والنبات والحيوان، وحصلت لها بإزاء كلّ استعداد فعلية خاصة، فيستحيل أن ترجع تارة أخرى إلى القوّة المحضة، والاستعداد الأنزل، فإنه من المحال أن تتعلق نفس جاوزت درجة النبات والحيوان إلى مادّة المني، أو الجنين، وقد علمت أن المني لم تتجاوز صورته حد الطبيعة الجرمية، وأن الجنين ما دام في الرحم لم تتجاوز صورته درجة النفس النباتية، والتمنّي

(١) سورة الانشقاق، الآية: ٦.

الّذي حكى الله سبحانه عن الأشقياء، بقوله: ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾[١]، تمنّي أمر مستحيل الوقوع، وكذا قوله: ﴿أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ﴾[٢]، فقد حرّم الله الرجوع إلى الدنيا، كما قال سبحانه: ﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرۡيَةٍ أَهۡلَكۡنَٰهَآ أَنَّهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ﴾[٣]، على أن يكون «أنهم» استئنافاً قائماً مقام الرجوع، كما دل عليه كلام لأمير المؤمنين عليه السلام[٤].

ثم هذه الاستكمالات والترقّيات للنفس الّتي يبطل بها التناسخ، هي بعينها ضرب من التناسخ حقّ، وعليها يحمل النقل الصعودي المنقول عن الأقدمين، كما يحمل النقل النزولي على انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن أخروي، مناسب لصفاتها، وأخلاقها المكتسبة في الدنيا، كما مرّت الإشارة إليه من أن النفس في الآخرة تظهر بصورة ما، غلبت عليها صفاته من الحيوانات، والشياطين، وعليه أيضاً تحمل الآيات والأخبار الّتي تشبّث بها أصحاب هذا الرأي السخيف.

قال في الفتوحات - بعدما ذكر أحوال الصور وشكل القرآن -: ومن هنا زلّ القائلون بالتناسخ، لما رأوا وسمعوا أن الأنبياء قد نبّهوا على انتقال الروح إلى هذه الصورة البرزخية، وتكون فيها على صور أخلاقها، ورأوا تلك الأرواح في الحيوانات، تخيّلوا في قول الأنبياء والرسل عليهم السلام، والعلماء أن ذلك راجع إلى هذه الحيوانات الّتي في دار الدنيا، وأنها ترجع إلى التخليص، وذكروا ماعلمت من مذهبهم فأخطأوا في النظر والتأويل جميعاً. انتهى[٥].

وهذا الانتقال يكون للنفس وهي في الدنيا بعدُ، ويسمى مسخاً، وهو على قسمين:

أحدهما: مسخ الباطن من غير أن تظهر صورته في الظاهر، فترى الصور أناسي، وفي الباطن غير تلك الصور، بل صور أخرى على حسب نيّاتهم وأعمالهم المتكررة الموجبة لحصول ملكات نفسانية، تصدر عنهم بسببها الأفعال المناسبة لها بسهولة، من صورة ملك، أو شيطان أو كلب، أو خنزير، أو غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه.

وإليه أشار نبينا صلى الله عليه وآله، **حيث قال في صفة قوم من أمته: «إخوان العلانية، أعداء السريرة، ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم قلوب الذئاب، يلبسون للناس جلود الضأن، من اللين»** الحديث[٦].

وأصحاب البصائر يرون تلك الصور في الدنيا أيضاً، يعرفون كلاً بسيماهم، ولقد كثر هذا في زماننا، فجلّهم - إذا فكّرت فيهم - حمير، أو كلاب، أو ذئاب.

---

(١) سورة النبأ، الآية: ٤٠.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ٥٣.
(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٩٥.
(٤) انظر: من لا يحضره الفقيه: ١: ٤٢٧، ح١٢٦٣.
(٥) الفتوحات المكية: ٣: ٦٦.
(٦) وردة قريب منه في قرب الإسناد: ١٥.

وفي تفسير الإمام أبي محمّد العسكري عليه السلام: قال علي بن الحسين عليه السلام وهو واقف بعرفات للزهري؛ كم تقدر هاهنا من الناس؟ قال: قدر أربعة ألف ألف وخمسمائة ألف، كلهم حجّاج، قصدوا الله بآمالهم، ويدعونه بضجيج أصواتهم، فقال له: يا زهري، أدن لي وجهك، فأدناه إليه، فمسح بيده وجهه، ثمّ قال: انظر، فنظر إلى الناس، قال الزهري: رأيت أولئك الخلق كلّهم قردة، لا أرى فيهم إنساناً إلاّ في كلّ عشرة آلاف واحداً من الناس، ثمّ قال: أدن يا زهري، فدنوت منه، فمسح بيده وجهي، ثمّ قال: انظر، فنظرت إلى الناس، قال الزهري: فرأيت أولئك الخلق كلهم ذئبة، إلاّ تلك الخصائص من الناس نفراً يسيراً، فقلت: بأبي أنت وأمي يابن رسول الله، قد دهشتني آياتك، وحيّرتني عجائبك، قال: يا زهري، وما الحجيج من هؤلاء إلاّ النفر اليسير الذين رأيتهم من هذا الخلق الجمّ الغفير، ثمّ قال لي: امسح يدك على وجهك، ففعلت، فعاد أولئك الخلق في عيني ناساً، كما كانوا أولاً، ثمّ قال: من حجّ ووالى موالينا، وهجر معادينا، ووطن نفسه على طاعتنا، ثمّ حضر هذا الموقف مسلماً إلى الحجر الأسود، وما قلّده الله من آياتنا[(١)]، ووافياً بما ألزمه من عهودنا، فذلك هو الحاج، والباقون من رأيتهم، يا زهري[(٢)].

والقسم الثاني: مسخ الباطن، وانقلاب الظاهر من صورته الّتي كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن؛ لغلبة القوّة النفسانية، حتّى صار تغير المزاج والهيئة على شكل ما هو على صفته، من حيوان آخر، وهذا إنما يقع في قوم غلبت نفوسهم، وضعفت عقولهم.

وقد وقع في بني إسرائيل، كما قال سبحانه: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ﴾[(٣)]، وقال: ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾[(٤)].

فقد ظهر أن التناسخ باطل، إلاّ إذا أريد به أحد ثلاث معانٍ: إمّا الاستكمالات الّتي للنفس في هذه النشأة على مادّة واحدة، وإما انتقالها من هذا البدن العنصري إلى البدن آخر أخروي من غير مسخ لصورتها الظاهرة، وإما انتقالها هذا مع مسخ صورتها الظاهرة أيضاً.

ومن هنا قيل: ما من مذهب إلاّ وللتناسخ فيه قدم راسخ.

وقد تبين ممّا ذكر أن النفوس الإنسانية بحسب أوّل حدوثها صورة نوع واحد هو الإنسان، ثمّ إذا أخرجت من القوّة إلى الفعل تصير أنواعاً كثير من أجناس الملائكة، والشياطين، والسباع، والبهائم، بحسب نشأة ثانية، أو ثالثة، فلها بعد البدن المادي اختلافات جنسية، ونوعية، وشخصية، بحسب تجوهرها وفعليتها.

---

(١) في المصدر «أماناتنا» بدل «آياتنا».
(٢) تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٦٠٦، ح٣٥٩.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٦٠.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٦٥: وسورة الأعراف، الآية ١٦٦.

ومن هنا قال مولانا الصادق عليه السلام: «الإنس على ثلاثة أجزاء، فجزء تحت ظلّ العرش، يوم لا ظلّ إلاّ ظلّه، وجزء عليهم الحساب والعذاب، وجزء وجوههم وجوه الآدميين وقلوبهم قلوب الشياطين»[1].

وتبيّن أيضاً أن النفوس آمنة من الفساد عند حادثة موت الأجساد، ولا يتغيّر أصل الذات عند فقد الآلات.



(١) الخصال: ١: ١٥٤، ح١٩٢.

في الإنسان بما هو إنسان

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[١].

□□

فصل

المركب العنصري لما استوفى درجات المعدن والنبات والحيوان - بما هو حيوان - وصفى مزاجه، وقرب من الاعتدال جداً، تخطّى خطوة أخرى إلى جانب القدس إن كان من أهل السلوك إلى الله، على صراط الله، بأن يكون ناقصاً، ضعيف الفعلية، كبعض الصبيان من أهل الذكاء، والاستقامة، فمن تكون لهم نفوس حيوانية ضعيفة، ولم يصيروا أناساً بعدُ فيتقرّب إلى الله سبحانه بالتوجه إليه توجّهاً طبيعياً، فيتقرّب الله إليه ضعف تقرّبه، كما هو سنّته تعالى، فيفيد له صورة كمالية ناطقة، بأن يبدّل صورته الناقصة بصورة كاملة ذات نفس ملكوتية ناطقة، مستخدمة لسائر القوى النباتية والحيوانية، فيصدر عنها ببساطتها كلّ ما يصدر من النبات والحيوان، بما هو حيوان، وتزيد عليه بأفعال مختصّة بها، فيوكّل الله تعالى بها - مع تلك الملائكة الّتي كانت له أولاً - ملائكة أخرى، أرفع درجة لا منهم، بها يدرك الكليات مجردة عن المواد أصلاً، إدراكاً زائداً على إدراك سائر الناس، وتحصل له ملكة المراجعة إلى عالم القدس، والتوصل إلى معرفة حقائق الأمور من هناك، أو بالفكر والرويّة، باقتناص المجهولات العقلية من المعلومات، وهذا هو الإنسان بما هو إنسان.

وإليه أشار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، فيما يُروى أن بعض اليهود اجتاز به عليه السلام وهو يتكلّم مع جماعة، فقال له: يا ابن أبي طالب، لو أنك تعلّمت الفلسفة لكان يكون منك شأن من الشأن، فقال عليه السلام: وما تعني بالفلسفة؟ أليس من اعتدلت طباعه صفا مزاجه، ومن صفا مزاجه قوي أثر النفس فيه، ومن قوي أثر النفس فيه سما إلى ما يرتقيه، ومن سما إلى ما يرتقيه فقد تخلّق بالأخلاق النفسانية، ومن تخلّق بالأخلاق النفسانية فقد صار موجوداً بما هو إنسان دون أن يكون موجوداً بما هو حيوان، فقد دخل في الباب الملكي الصوري، وليس له عن هذه الغاية مغيّر[٢]، فقال اليهودي: الله أكبر يابن أبي طالب، لقد نطقت بالفلسفة جميعها، في هذه الكلمات، رضي الله عنك[٣].

---

(١) سورة الانشقاق، الآية: ٦.
(٢) في المصدر: معبر.
(٣) ورد قريب منه في الصراط المستقيم: ١: ٢١٣ و٢١٤.

فصل

ومن البراهين على تجرّد نفسه الناطقة - سوى ما أسلفناه - إدراكه للكليات المحضة، وتجريده المعاني عن المواد بالكلية، على نحو ما قرّرناه في تجرّد القوّة المتخيّلة؛ لتجريدها الصور عن المواد، بل المعاني أشد تجرّداً، وكلّ إدراك ونيل فبضرب من التجريد، إلاّ أن الحس يجرّد الصور عن المادة، بشرط حضور المادة، والخيال يجرّدها عنها وعن بعض غواشيها، والوهم يجرّدها عن الكلّ، مع إضافة ما إلى المادة، والناطقة ينالها مطلقة فتفعل في المحسوس عملاً تجعله معقولاً.

فصل

ثم إن للإنسان تصرّفاً في أمور جزئية، وتصرّفاً في أمور كلية، والثاني فيه اعتقاد فقط، من غير أن يصير سبباً لفعل دون فعل، إلاّ بضم آراء جزئية، فإذا حصل الرأي الجزئي تتبع القوّة المروّية قوىً أخرى في أفعالها البدنية، من الحركات الاختيارية، أولها الشوقية الباعثة، وأخيرتها الفاعلة المحرّكة للعضلات بالمباشرة، وكلّ هذه تستمدّ في الابتداء من القوّة المتصرّفة في الكليات بإعطاء الاقوانين، وكبريات القياس، فيما يروّي كما يستمد من الّتي بعدها في صغريات القياس، والنتيجة الجزئية.

وصل

فللنفس الإنسانية في ذاتها - باعتبار ما يخصّها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها - قوّتان: علاّمة، وفعّالة.

فبالأولى يدرك التصورات والتصديقات، ويعتقد الحقّ والباطل، فيما يعقل ويدرك، ويسمى بالعقل النظري.

وبالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية، ويعتقد الجميل والقبيح، فيما يفعل ويترك، ويسمى بالعقل العملي، وهي الّتي تستعمل الفكر والرويّة في الأفعال والصنائع، مختارة للخير، أو ما يظن خيراً، ولها الجربزة وَالبلاهة والتوسط بينهما، المسمى بالحكمة، وهي من الأخلاق، لا من العلوم المنقسمة إلى الحكمتين: العملية والنظرية؛ لأنها - وخصوصاً الأخيرة منهما - كلما كانت أكثر كانت أفضل، وهذه القوّة خادمة للنظرية، مستمدة بها في كثير من الأمور.

وصل

وعن صاحبة هاتين القوّتين عبّر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في حديث كميل السابق[1]:

(١) انظر ص ٣٥٤ من هذا الكتاب.

بالناطقة القدسية، حيث جعل قواها الفكر، والذكر، والعلم، والحلم، والنباهة، وخاصيّتها النزاهة، والحكمة، فإنّ بعض ذلك إشارة إلى النظرية، والبعض الآخر إلى العملية، وكلّ ما ورد في الأخبار من مدح العقل والعاقل فهو راجع إليهما، وإلى صاحبهما، كقول مولانا الصادق عليه السلام: «**العقل دليل المؤمن**»[١].

وفي الحديث القدسي: «**ما خلقت خلقاً أحسن منك، إياك آمر، وإياك أنهى، وإياك أثيب، وإياك أعاقب**»[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «**بالعقل استخرج غور الحكمة، وبالحكمة استخرج غور العقل، وبحسن السياسة يكون الأدب الصالح**»[٣].

وكان عليه السلام يقول: «**التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي الماشي في الظلمات بالنور بحسن التخلّص، وقلّة التربّص**»[٤].

إلى غير ذلك من الروايات.

فصل

الرأي الكلي إنّما يكون عند النظري، والرأي الجزئي عند العملي المعدّ نحو المعمول، ذاك للصدق والكذب، وهذا للخير والشرّ، هو للواجب والممكن والممتنع، وهذا للجميل والقبيح والمباح، فلهما شدّة وضعف في الفعليات، ورأي وظن في العقليات، والعمل يحتاج في أفعاله كلّها إلى البدن في هذه النشأة إلاّ نادراً، كإصابة العين من بعض النفوس الشريرة.

وأمّا الأفعال الخارقة للعادات من المتجرّدين الكاملين، فهي في مقام أخروي، كما سيأتي بيانه.

وأمّا النظري فله حاجة إلى البدن، وإلى العملي، ابتداء لا دائماً، بل قد يكتفي بذاته هاهنا، كما في النشأة الآخرة، إن كان من صفت الأعالي والمقرّبين، وأمّا إن كان من أصحاب اليمين، فمبدأ أفاعليه وتصوراته العقل العملي، وبه تكون سعادته في الآخرة.

ولكلّ منهما مراتب أربع في استكمال، نقصّها عليك، فاستمع.

فصل

أما النظري فأولى مراتبها ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوها عن كلّ صورة، وقبولها لأن تكون فيها ماهية كلّ موجود وصورته، من غير

---

(١) الكافي: ١: ٢٥، ح٢٤.
(٢) الكافي: ١: ٢٦، ح٢٦.
(٣) الكافي: ١: ٢٨، ح٣٤.
(٤) المصدر نفسه.

تعسّر، وتأبّي، وامتناع من قبلها، فإن عسر عليها شيء، فإما لأنّه في نفسه ممتنع الوجود، أوكان ضعيف الكون شبيهاً بالعدم، أو شديد الوجود قوياً يغلب عليها ويقهرها، ويفعل بها ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفّاش، ليس إلاّ، فهي في هذه المرتبة في قبولها للصور العقلية كالمادّة الأولى في قبولها للصور الحسّية، فهي إذن من حيث الكون العقلي قوّة محضة ليس لها جوهرية، ولا قوام بذاتها، ولا لها إدراك لذاتها، ولا لغيرها، إلاّ بالقوّة؛ إلا الإدراك - كما دريت - تابع للمدرك، بل هو عينه من وجه، وإن كانت هي من حيث الكون الحسّي والخيالي جوهراً قائماً بذاته، مدركاً لها، وللمحسوسات، والمتخيّلات، والموهومات، بل هي مجردة عن المواد أيضاً، من حيث الخيال، كما دريت، فهي في هذه المرتبة نهاية عالم الجسمانيات، بل الخياليات أيضاً، في الكمال الحسّي، والخيالي، وبداية عالم الروحانيات في الكمال العقلي.

فإن نظرت إلى ذاتها في عالمي الحسّ والخيال وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية، ومستخدم سائر الصور الحيوانية، والنباتية، والجمادية، فإنّها من آثارها ولوازمها في هذا العالم.

وإذا نظرت إليها في العالم العقلي وجدتها قوّة صرفة، لا صورة لها عند سكان ذلك العالم، كما قال: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَسۡتُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ﴾[1].

فنسبتها إليه نسبة البذر إلى الثمرة، فإنّ البذر بذر بالفعل، ثمرة بالقوة، وتسمى النفس عند ذلك عقلاً هيولانياً، ثمّ تحصل فيها ممّا فوقها بسبب مراجعتها إليه وإدراكها للمعاني العلمية شعاع عقلي تكون منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر الّذي هو بدونه باصر بالقوة، فيحدث فيها عن رسوم المحسوسات الّتي هي معقولات بالقوة، وكانت محفوظة في خزانة المتخيّلة أوائل المعقولات الّتي اشترك فيها جميع الناس من الأوليات، والتجريبات، والمتواترات، والمقبولات، وغيرها.

وهذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمّل ورويّة فيها، وتشوّق إلى استنباطات، ونزوع إلى بعض ما لم يكن تعقّله أولاً، وتسمى النفس عند ذلك عقلاً بالملكة، ثمّ يحصل فيها ممّا فوقها بسبب كثرة مراجعتها إليها، وتكرر مطالعتها المعقولات منه مرة بعد أخرى، واتصالها به كرّة بعد أولى.

وتحصيل الحدود الوسطى، واستعمال القياسات والتعاريف، وخصوصاً البراهين والحدود، نور عقلي، به تشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت، من غير تجشّم، وتسمى النفس عند ذلك من حيث إن المعقولات حاصلة لها عقلاً بالفعل، ومن حيث إنها تشاهدها

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٨.

عقلاً مستفاداً، وفعلها الإرادي في هذا الباب ليس إلاّ تحصيل الحدود واستعمال البراهين.

وأمّا فيضان النور العقلي فليس بإرادته، بل بتأييد من الحقّ سبحانه، بتوسّط الملك العقلي، الّذي هو ربّ نوع الإنسان المسمى في الشرع بـ «روح القدس»، وحال حصول الكمالات النظرية عند ذلك كحال حصول الأوائل على سبيل اللزوم، بلا اكتساب، وكما أن في الفطريات لو سأل سائل: لِمَ كان هذا هكذا؟ لم يكن جوابٌ، كذلك هاهنا إذا سأل سائل: لِمَ كان البرهان الصحيح، والحدّ الصريح، يوجب علماً؟ لم يكن جوابٌ. فالمقدّمات إنّما هي معِدّات، والواهب غيرها.

ومن هنا قيل: «عرفت ربّي بربّي، ولولا ربّي ماعرفت ربّي».

وفي أدعية أبي عبد الله الحسين عليه السلام: **«إلهي بك عرفتك، وبك اهتديت إلى أمرك، ولولا أنت لم أدر ما أنت»**[1].

فصل

روى محمّد بن الحسن الصفّار، في كتاب بصائر الدرجات، بأسانيده المتّصلة عن مولانا الصادق عليه السلام، أنه سئل: تُسألون عن الشيء فلا يكون عندكم علمه؟ قال: ربما كان ذلك، قيل: كيف تصنعون؟ قال: يتلقّانا به روح القدس[2].

وروى عن سيّد العابدين، وأبيه الحسين عليهما السلام، مثله[3].

وروى - أيضاً - بسند صحيح، عن إبراهيم بن عمر، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن العلم الّذي تعلمونه، أهو شيء تعلّمونه من أفواه الرجال بعضكم من بعض، أو شيء مكتوب عندكم من رسول الله؟ قال: فقال: الأمر أعظم من ذلك، أما سمعت قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾[4]، قال: قلت: بلى، قال: فلما أعطاه الله تلك الروح علم بها، وكذلك هي إذا انتهت إلى عبد علم بها العلم، والفهم[5].

وروى الصدوق، محمّد بن علي بن بابويه، في كتاب معاني الأخبار، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[6]، قال؛ روح

---

(١) ورد نص هذا الدعاء في مهج الدعوات: ١١٤، من أدعية الإمام الحسن عليه السلام.
(٢) بصائر الدرجات: ٤٥١، ح١ و٤.
(٣) بصائر الدرجات: ٤٥١، ح٢: وص٤٥٢، ح٧.
(٤) سورة الشورى، الآية: ٥٢.
(٥) بصائر الدرجات: ٤٥٩، ح٣.
(٦) سورة الحجر، الآية: ٢٩؛ وسورة ص، الآية: ٧٢.

اختاره الله، واصطفاه، وخلقه، وأضافه إلى نفسه، وفضّله على جميع الأرواح، فنفخ منه في آدم[١].

فصل

قال أستاذنا - دام ظلّه -: يشبه أن يكون الإنسان لكونه ذا درجات متفاوتة بدناً، ونفساً، صورة، ومعنىً، بحسب كلّ وقت ومقام، واقعاً تحت تصرّف صاحب آخر، وينتقل تخمير طينته وتربية صورته من يد إلى يد أخرى، لملائكة الله الموكّلين بأمره من أهل الجبروت، وعالم العقل، ينقلونه بأيديهم إلى أن يتشرّف تخمير طينته بالوقوع في يدي الرحمن، فالأنسب أن يكون ربّ نوعه المسمى بروح القدس، أو جبرئيل، أو روانبخش، أو غير ذلك، مبدأ لجماعة كثيرة غير محصورة من العقول المترتبة الواقعة تحت حيطته وقاهريته، نسبته إليها كنسبة الجوهر النطقي من الإنسان إلى بدنه، وقواه الحيوانية والنباتية والطبيعية، ويكون كلّ واحد من تلك العقول مربّياً لنوع من أنواع تلك القوى الكثيرة الغير المحصورة للإنسان الكامل.

ثم لم فرض أن إنساناً وقع له الارتقاء إلى مقام فوق مقامات هذه الملائكة، الّذين كانوا يدبّرون أمره ويعطونه الحياة والفضيلة، فيقع عند ذلك في تصرّف ملك آخر فوق هذا المسمى بالأسامي المذكورة، وهكذا إلى أن لا تكون واسطة بينه وبين الحقّ، كما وقع لنبيّنا - صلوات الله عليه وآله - في معراجه.

وربما كان الإنسان حال انسلاخ نفسه عن بدنه والأكوان وترقّيه في طبقات النفوس والعقول متصاعداً مارّاً على العوالم طبقة بعد طبقة، متّحداً بكلّ عقل ونفس، اتحاداً يفيده الانسلاخ عن جملة صفاته وأحواله الجزئية، الّتي كان بكلّ منها تحت تربية عقل من العقول، وتصريف مدبّر من المدبّرات، وهكذا، حتى يتحدان، كمل معراجه بالعقل الأوّل، فإذا كمل اتحاده بالعقل الأوّل تنسلخ منه جميع صفات الأكوان، ونقائص الإمكان، وهناك يحصل القرب الحقيقي، ويصحّ له - بصفته الوجودية النورية - الأخذ عن الله، والاستنارة من نوره، بدون واسطة عقل، أو نفس، كما هو شأن نبيّنا - عليه وآله السلام - وشأن العقل الأوّل مع الحق.

ثم إذا رجع إلى مقام البشرية كان كما كان في بعض مقامات القربة قبل الفناء الأخير، مع زيادة سكينة، ولذلك كا ن رسول الله ﷺ يجمع بين الأخذ الأتم عن الله بواسطة العقل الأوّل، والنفوس بموجب خاصية حكم إمكانه الباقي منه، ووجوب كلّ فرد من أفراد العقول المترتبة طولاً وعرضاً، وبين الأخذ عن الله بدون واسطة أصلاً، بحكم وجوبه.

---

(١) معاني الأخبار: ١٦، ح١١، وفيه «فأمر فنفخ» بدل «فنفخ».

وممّا يؤيّد ذلك ما أخبره ﷺ في تفاوت مقاماته، ودرجات أخذه عن الله العلوم والكمالات، فكان يخبر أحياناً أنه كان يأخذ عن ميكائيل، بدون واسطة جبرائيل، وأخبر أنه كان يلقي إليه أحياناً إسرافيل، فيأخذ عنه دون واسطتهما، وأخذ أحياناً عن الله، من غير واسطة لأحد من الملائكة، كما دلّ عليه قوله ﷺ: **«لي مع الله وقت، لا يسعني فيه ملك مقرّب، ولا نبيّ مرسل»**(١).

وإن شئت أن تعرف معنى تأييد هذا الروح، وفيضان هذا النور، وكيفية تحصيل العقل بالفعل، والرجوع إلى العالم العقلي، والاتّصال به، بل بما فوقه، حقّ المعرفة فاستمع لما استفدناه من أستاذنا - سلّمه الله - وهو من تحقيقاته الشريفة.

فصل

قد دريت أن المدرِك قبل الإدراك مدرك بالقوة، كما أن مدرَكه مدرك بالقوة، وكلاهما إنّما يصيران بالفعل بعد الإدراك، والإدراك إنّما يكون باتّحادٍ ما بالمدرك، بأن يصير المدرك صورة ذات المدرك، فمعنى صيرورة العقل الهيولاني عقلاً بالملكة، أو العقل بالملكة عقلاً بالفعل، أنه حصلت في الذات العاقلة بالقوّة المعقولات الّتي انتزعتها عن المواد صائرة معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن ينتزع معقولات بالقوة، كما كانت تلك الذات عاقلة بالقوة، فهي الآن صارت صوراً لتلك الذات الكاملة، وتلك الذات إنّما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي معقولات بالفعل.

وكلّ معقول بالفعل هو عقل وعاقل بالفعل؛ لأنّه موجود صوري لا تخالطه غواش مادية، وعوارض ظلمانية ساترة لوجهها، حتّى تحتاج في معقوليّتها لذاتها إلى عمل عامل، وإلى تعرية معرٍّ، وتجريد مجرِّد إياها، فلا يفارق كون الشيء معقولاً بالفعل كونه عاقلاً بالفعل، ولا كونه. هذا المعقول؛ لأنّ نحو وجوده الخارجي نحو معقوليته وعاقليّته، فمعنى كون النفس عاقلة بالفعل ليس هو، غير أن المعقولات صارت صوراً لها، على أنها صارت بعينها تلك الصور، والمعقولات الّتي كانت بالقوّة معقولات، فهي من قبل أن تصير معقولة بالفعل، ليس وجودها هذا الوجود العقلي، بل كان وجودها وجوداً حسيّاً تابعاً لسائر ما يقترن بها، فهي مرّة من باب الأين، ومرة من باب الحركة والانتقال، ومرة من مقولة متى، ومرة ذات وضع، إلى غير ذلك من مقولات الأجناس المختلفة.

وإذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعاني، وصار وجودها وجوداً آخر، وَيفهم معانيها على غير المفهوم منها أوّلاً.

---

(١) بحار الأنوار: ١٨: ٣٦٠، ضمن البيان الّذي ذكره العلاّمة المجلسي رحمه الله.

مثال ذلك: الأين، فإنّ المعقول منه لم تجد فيه شيئاً من لوازم الأين في الخارج، من التزاحم وغيره، وما من موجود من الموجودات الطبيعية العقلية إلاّ ويمكن أن تحصل صوراً لتلك الذات العاقلة وكلما حصلت لها صورة تصير هي هو بعينها من غير تفاسد، فعلى حسب كثرة المعقولات للذات العاقلة بالفعل يكون وفور جمعيّتها وشمولها لتلك المعاني وحصولها صوراً لذاتها، فبهذا الوجه يمكن القول بصيرورة الذات الأحدية العقلية كلّ الأشياء.

وأيضاً فإنّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون كلّ الأشياء، وإلاّ لكان ذاته متحصّل القوام من هوية أمر، ولا هوية أمر، فيكون مركباً ولو في العقل فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس هو، فكلما كان الشيء أبسط فهو أحوط للوجود وأشمل، وبالعكس، وقد مضى بيان ذلك في مباحث مبدأ الوجود.

وقد ظهر من هذا أن الوجود النفسي إذا بلغ إلى مقام العقل صار هو هو بعينه؛ إذ لا تعدد في العقول إلاّ بحسب الأكمل والأنقص؛ إذ لا تعدد في أفراد نوع واحد إلاّ في المادّيات، فلا يمكن عقلان في رتبة واحدة من الكون.

وصل

ومن هذا يعلم أنه إذا فرضت نفوس كثيرة بلغت إلى درجة عقل واحد من العقول، صارت كلّها عقلاً واحداً من غير تفاسد، ولا بطلان، ولا تجدد حال في العقل.

وهذه الوحدة لا تنافي امتيازها امتيازاً عقلياً؛ لشعورها بذاتها، وبأحوالها، وهيئاتها المكتسبة من التعلّق بالأبدان، وغير ذلك، وهذا كامتياز كون الإنسان حسّاساً، ومتخيّلاً، وعاقلاً، فإنّ هذه الأكوان الثلاثة أكوان إدراكية، هي عين الشعور، ويجدها الإنسان من ذاته، ويدرك هويّته هوية حسّاسة، متخيّلة، عاقلة، كما يظهر لمن راجع وجدانه.

وإذا جاز أن يكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرّد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية في غاية التكثّف، بحيث يتّحد بها، فليجز كون صورة واحدة عقلية هي روح القدس، صورة مطابقة لنفوس كثير إنسية، يكون هو منها تمام تلك الهويات.

ومن تأمّل في إدراك الحواس وتقوّمها بإدراك الخيال، والإدراك ضرب من الوجود، لم يستبعد اضمحلال الوجود الأضعف في الوجود الأقوى.

وكذا منتظر في بداية وجود الإنسان، وترقّياته في الأكوان الجوهرية، من لدن وجوده الجمادي إلى أن يبلغ إلى مرتبة العقل النظري، لم ينكر هذا المطلوب؛ حيث تحقّق له في كلّ استكمال جوهري فناء وبقاء، وخلع ولبس، غير ما يوجد في المركّبات العنصرية من الكون والفساد الّذي منشؤه التضاد والتعاند بين الصور المتفاسدة، بل إنك قد عرفت أن النفس في مقامها الطبيعي متحدة بالبدن اتحاداً حقيقياً، وفي مقامها الحسّي متحدة بالحواس، وكذا في

سائر مقاماتها، وقد مضى عليها برهة لم يكن لها شيء من مبادىء هذه الصفات، أو أكثرها، كما قال سبحانه: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾[١]. وسيأتي عليه زمان تنفسخ عنه هذه أو أكثرها، وهو هو، وينقلب إلى أهله مسروراً.

ولمّا جاز أن يكون وقتاً في مقام الحيوانية بحيث لا يعرف غير الأكل والجماع، والحس والحركة، ولا يكون فيه شيء من آثار العقل أصلاً، إلاّ قوّة بعيدة، وقوّة الشيء ليس وجوده، بل إمكانه، ووقتاً بحيث يستكمل ويصير عاقلاً ومعقولاً، فبالحقيقة صار الكائن حيواناً كائناً، ملكاً عقلياً، لا بمجرّد المجاز والتشبيه، أو بمجرّد صفة عارضة، بل بحركة ذاتية وانقلاب وجودي من نشأة إلى نشأة، فليجزمثل ذلك فيما نحن بصدده، أي فيما فوق ذلك.

فقد ظهر أن النفس عند تحصيلها لجميع المعقولات واستحضارها لها، ومشاهدتها إياها، تصير بعينها العقل، ويفنى وجودها في وجود ربّ نوعه العقلي، المسمى بروح القدس، والمعبّر عنه بالنور، وتبقى ببقائه بعينه.

وسيأتي أن العقول كلّها فانية في ذات الله سبحانه، باقية ببقائه تعالى، لا فرق بينهم وبين حبيبهم، فالنفوس الكاملة الفانية أيضاً كذلك، وهذا من الأسرار التي لا يمسّها إلاّ المطهرون، وهو الفناء في التوحيد، في اصطلاح الصوفية، وكأنه المشار إليه بقوله سبحانه في الحديث القدسي: «ومن قتلته فأنا ديته»[٢]، وما في معناه.

وفي الحديث النبوي: «**لي مع الله وقت، لا يسعني فيه ملك مقرّب، ولا نبي مرسل**»[٣].

وفي كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، في خطبة البيان[٤]، المنسوبة إليه وغيرها، ممّا ينبّه على مثل هذا المعنى كثير، وكذا في كلام سائر أئمتنا المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، كما روي عنهم بأسانيد معتبرة، وعسى أن تقف على طرف من ذلك في مواضع من المباحث الآتية، إن شاء الله.

وروي عن مولانا الصادق عليه السلام، **أنه كان يصلّي في بعض الأيام فخرّ مغشيّاً عليه في أثناء الصلاة، فسئل بعدها عن سبب غشيته، فقال: «ما زلت أردد هذه الآية حتّى سمعتها من قائلها»**[٥]، وفي رواية: «**من المتكلم بها**»[٦].

---

(١) سورة الإنسان، الآية: ١.

(٢) المستدرك: ١٨: ٤١٩، ح٢، عن تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي، وفيه: «ومَن قتلته فعليَّ ديته، ومَن عليَّ ديته فأنا ديته».

(٣) العقد الحسيني: ٤٥.

(٤) انظر: إلزام الناصب في إثبات الحجّة الغائب: ٢: ١٩٢، ٢٢٨.

(٥) متفاح الفلاح: ٣٧٢.

(٦) تفسير الصافي: ١: ٧٣ ورسائل الشهيد الثاني: ١٤١، ولم يذكر المصدر أيضاً.

وممّا ينسب إلى مولانا الصادق عليه السلام - أيضاً - وإن لم أره في كتاب معتمد عليه، أنه قال: «لنا حالات مع الله، وهو فيها نحن، ونحن فيها هو، ومع ذلك هو، ونحن نحن».

وفي كلام بعض الحكماء[1]: ثمّ ترقّيت بذهني من ذلك العالم إلى العوالم الإلهية والحضرة الربوبية، فصرت كأني موضوع فيها، معلّق بها، فأكون فوق العوالم العقلية.

وأمّا ما في كلمات الصوفية من ذلك فأكثر من أن يحصى، وأشهر من أن يخفى.

وصل

وكأنّ إلى مثل هذه الوحدة أشير في حديث طوبى، حيث قيل: يا رسول الله، سألناك عنها، فقلت: شجرة أصلها في داري، وفرعها على أهل الجنة، ثمّ سألناك عنها، فقلت: شجرة في الجنة، أصلها في دار عليّ، وفرعها على أهل الجنة، فقال النبي صلى الله عليه وآله: إنّ داري ودار علي غداً واحدة، في مكان واحد[2].

وروى في كتاب بصائر الدرجات، بسند صحيح، عن سعد، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال - في حديث له -: ألا ومن خرج في شهر رمضان من بيته في سبيل الله، ونحن سبيل الله الّذي دخل عليه، فلما طاف بالحصن، والحصن هو الإمام، وكبّر عند رؤيته كانت له يوم القيامة صخرة أثقل في ميزانه من السماوات السبع، والأرضين السبع، وما بينهنّ، وما تحتهن، قلت: يا أبا جعفر، وما الميزان؟ قال: إنك قد ازددت قوّة وبصراً يا سعد، رسول الله الصخرة، ونحن الميزان، وذلك قول الله في الإمام: ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[3]، قال: ومن كبّر بين يدي الإمام قال: لا إله إلاّ الله، وحده لا شريك له، كتب الله له رضوانه، ومن يكتب الله له رضوانه الأكبر يجمع بينه وبين إبراهيم، ومحمد، والمرسلين، في دار الجلال، قال: فقلت: وما دار الجلال؟ فقال: نحن الدار، وذلك قول الله: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[4]، فنحن العاقبة يا سعد، وأمّا مودّتنا للمتّقين، فقال الله تبارك وتعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[5]، فنحن جلال الله وكرامته الّتي أكرم الله تبارك وتعالى العباد بطاعتنا[6].

وعن زيد الشحّام، عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: قلت له: أيما أفضل، الحسن أم الحسين؟ فقال: إنّ فضل أوّلنا يلحق بفضل آخرنا، وفضل آخرنا يلحق بفضل أوّلنا، فكلٌّ له

(١) هو: أرسطوطاليس، في كتابه المعروف بـ«أثولوجيا». انظر: الأسفار الأربعة: ٨: ٣٠٧ و٣٠٨.
(٢) العمدة: ٣٥١، مع اختلاف يسير.
(٣) سورة الحديد، الآية: ٢٥.
(٤) سورة القصص، الآية: ٨٣.
(٥) سورة الرحمن، الآية: ٧٨.
(٦) بصائر الدرجات: ٣١١، ح١٢، مع اختلاف يسير.

فضل، قال: قلت له: جعلت فداك، وسّع عليّ في الجواب، فإني ما سألتك إلاّ مرتاداً، فقال: نحن من شجرة طيّبة، برأنا الله من طينة واحدة، فضلنا من الله، وعلمنا من عند الله، ونحن أمناؤه على خلقه، والدعاة إلى دينه، والحجّاب فيما بينه وبين خلقه، أزيدك يا زيد؟ فقلت: نعم، فقال: خلقنا واحد، وعلمنا واحد، وفضلنا واحد، وكلّنا واحد عند الله، فقلت: أخبرني بعدتكم، فقال: نحن اثنا عشر، هكذا حول عرش ربّنا عزّوجلّ، في مبدأ خلقنا، أوّلنا محمّد، وأوسطنا محمّد، وآخرنا محمّد[١].

وفي رواية أخرى، عنه عليه السلام: علمنا واحد، وفضلنا واحد، ونحن شيء واحد[٢].

وعن الأعمش، عنه عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: ليلة أسري بي إلى السماء، فبلغت السماء الخامسة، نظرت إلى صورة علي بن أبي طالب، فقلت: حبيبي جبرئيل، ماهذه الصورة؟ فقال جبرئيل: يا محمّد، اشتهت الملائكة أن ينظروا إلى صورة عليّ، فقالوا: ربّنا إن بني آدم في دنياهم يتمتعون غدوة وعشية با لنظر إلى علي بن أبي طالب، أخي حبيبك محمّد، وخليفته، ووصيه، وأمينه، فمتّعنا بصورته قدر ما يتمتّع أهل الدنيا به، فصوّر لهم صورته من نور قدسه عزّوجلّ، فعلي عليه السلام بين أيديهم ليلاً ونهاراً، يزورونه. وينظرون إليه، غدوة وعشية.

قال الراوي: فأخبرني الأعمش، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام، أنه قال: فلما ضربه اللعين ابن ملجم على رأسه صارت تلك الضربة في صورته الّتي في السماء، فالملائكة ينظرون إليه غدوة وعشية، ويلعنون قاتله ابن ملجم، فلما قتل الحسين بن علي - صلوات الله عليه - هبطت الملائكة وحملته حتّى أوقفته مع صورة علي في السماء الخامسة، فكلما هبطت الملائكة من السماوات من علا، وصعدت ملائكة سماء الدنيا فمن فوقها إلى السماء الخامسة لزيارة صورة علي، والنظر إليه وإلى الحسين بن علي، يتشحّط بدمه، لعنوا يزيد، وابن زياد، وقاتلي الحسين بن علي - صلوات الله عليه - إلى يوم القيامة.

قال الأعمش: قال لي جعفر بن مُحَمَّد الصادق عليه السلام: هذا من مكنون العلم ومخزونه، لا تخرجه إلاّ إلى أهله[٣].

وعن الفضل بن عمر، قال: قلت لمولانا الصادق عليه السلام: ما كنتم قبل أن يخلق الله السماوات والأرض؟ قال: كنّا أنواراً، نسبّح الله ونقدّسه، حتّى خلق الله الملائكة، فقال لهم الله عزّوجلّ: سبّحوا، فقالوا: أي ربّنا، لا علم لنا، فقال لنا: سبّحوا، فسبّحنا، فسبّحت

---

(١) غيبة النعماني: ٨٩، ح١٦، مع اختلاف يسير.

(٢) كتاب المحتضر: ١١٤.

(٣) كتاب المحتضر: ١٤٦، باختلاف يسير في بعض الألفاظ.

الملائكة بتسبيحنا، إلاّ أنا خلقنا أنواراً، وخلقت شيعتنا من شعاع ذلك النور، فلذلك سمّيت شيعة، فإذا كان يوم القيامة التحقت السفلى بالعليا، ثمّ قرب ما بين إصبعيه[١].

وروى الصدوق محمّد بن علي بن بابويه، بإسناده المتصل عن مولانا الرضا، عن آبائه، عن أمير المؤمنين، عن رسول الله صلى الله عليهم - إلى أن قال: - أوّل ماخلق الله عزّوجلّ أرواحنا، فأنطقنا بتوحيده وتمجيده، ثمّ خلق الملائكة، فلما شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً، استعظموا نورنا، فسبّحنا لنعلم الملائكة أناخلق مخلوقون، وإنه منزّه عن صفاتنا، فسبّحت الملائكة لتسبيحنا، ونزّهته عن صفاتنا، فلما شاهدوا عظم شأننا، هلّلنا لتعلم الملائكة أن لا إله إلاّ الله[٢].

وروى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب، عن سلمان، قال: سمعت حبيبي المصطفى محمّداً صلى الله عليه وآله، يقول: كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله عزّوجلّ، مطيعاً[٣]، يسبّح الله ذلك النور، ويقدّسه، قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام، فلما خلق الله تعالى آدم ركّب ذلك النور في صلبه، فلم نزل في شيء واحد حتّى افترقنا في صلب عبد المطلب، فجزء أنا، وجزء علي[٤].

ونحوه روى أحمد بن حنبل في مسنده[٥]، وابن أبي ليلى في كتاب الفردوس[٦].

وروى في كتاب منهج التحقيق إلى سواء الطريق، عن ابن خالويه، يرفعه إلى جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول: إنّ الله عزّوجلّ خلقني وخلق علياً وفاطمة والحسن والحسين من نور واحد، فعصر ذلك النور عصرة فخرج منه شيعتنا، فسبّحنا فسبّحوا، وقدّسنا فقدّسوا، وهلّلنا فهلّلوا، ومجّدنا فمجّدوا، ووحّدنا فوحّدوا، ثمّ خلق الله السماوات والأرض، وخلق الملائكة فمكثت الملائكة مائة عام، لا تعرف تسبيحاً، ولا تقديساً، فسبّحنا، فسبّحت شيعتنا، فسبّحت الملائكة، وكذا في البواقي، فنحن الموحّدون، حيث لا موحّد غيرنا، وحقيق على الله عزّوجلّ كما اختصّنا وشيعتنا أن يزلفنا[٧] وشيعتنا في أعلى علّيين، إن الله اصطفانا وأصطفى شيعتنا من قبل أن نكون أجساماً، فدعانا، فأجبناه، فغفر لنا ولشيعتنا من قبل أن نستغفر الله عزّوجلّ[٨] والأخبار في هذا المعنى كثيرة.

ولنعد إلى ما كنّا فيه:

---

(١) بحار الأنوار: ٢٦: ٣٥٠ ح٢٤، عن المحتضر، ولم أعثر عليه في كتاب المحتضر.

(٢) كمال الدين: ١: ٢٥٤، ضمن الحديث ٤.

(٣) في المصدر: مطبقاً. وفي غيره: مطيفاً.

(٤) مناقب الخوارزمي: ١٤٥، ح١٦٩.

(٥) فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ٢: ٦٦٢، ح١١٣٠، ولم أعثر عليه في المسند.

(٦) ينابيع المودة: ٤٧، عن الفردوس: ٣: ٢٨٣، ح4851.

(٧) في المصدر: ينزلنا.

(٨) كشف الغمة: ١: ٤٥٨، عن كتاب مولد فاطمة عليها السلام للصدوق.

فصل

وهذه المراتب الأربع للعقل النظري تعتبر بالقياس إلى كلّ نظري، فيختلف الحال؛ إذ قد يكون بالقياس إلى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني، وفي بعضها عقلاً بالملكة، وفي بعضها عقلاً بالفعل، وفي بعضها عقلاً مستفاداً، فإنّ وحدة النفس طور آخر من الوحدة، فكما لا تتأبّى عن الاتصال بأشياء متخالفة الحقائق بأن تكون مع كلّ منها بحسبه، ففي مرتبة عقل، وفي مرتبة خيال، وفي أخرى حسّ.

وكلّ قوّة درّاكة فهي من جنس مدركة، كما دريت، فكذلك لا يمتنع أن تتصل بشيء من وجه، ولا تتّصل به من وجه آخر، فإنّ ذاتها بمنزلة مرآة كرية، كلّ قوس منها صارت مصيقلة حاذت بها شطر الحقّ الّذي يكون فيه كلّ كمال وزينة، فوقعت فيها صورة مناسبة لها، يخرج بحسبها ما بالقوّة من الصور والكمالات والاعتداد في كلّ من هذه الاتصالات بما استقرّت النفس عليه في آخر الأمر، والعبرة بماهو الغالب عليها، والصائر ملكة لها، وبه يجري الحكم عليها في النشأة الآخرة، فإن حصلت لها في الدنيا ملكة الاتصال بالأمور الدنياوية، فمآلها إلى الجحيم، على حسب دركاتها، وإن حصلت لها في الدنيا ملكة الاتصال بالخيرات والعقليات، فمآلها إلى النعيم، على حسب درجاتها.

ومنزلة كلّ امرىء في العلو والسفل على قدر عقله وعلمه، والناس أبناء ما يُحسنون، و«**قيمة كلّ امرىء ما يحسنه**»[1].

فصل

وأمّا العقل العملي فأولى مراتبه تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع والتقيّد بقيودها، والائتمار بأوامرها، والانتهاء عن نواهيها، وفعل النوافل من القيام، والصيام، والصدقات، والقرابين، والأعياد، والجماعات، وسائر الآداب والسنن.

ثم تهذيب الباطن عن الملكات الرديئة، والأخلاق الدنية، الّتي تظهر في النفس بالتدريج، بعد تجاوزها عن أدنى مراتب الحيوانية، من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل والعجب والغرور، وغير ذلك من الصفات والهيئات التي هي نتائج الاحتجاب والبُعد عن معدن الوجود، والصفات الكمالية، وهي الساترة للحق سبحانه، والزائفة عن صراطه المستقيم، فإنّ الإنسان كما أنه مركّب - من حيث المادّة البدنية - من أمزجة مختلفة، وكيفيات متضادّة، كذلك مركّب من حيث الصورة النفسانية من قوىً متخالفة، متضادّة، كقوّة الشهوة، والغضب، والوهم، والعقل، والشهوة كالبهيمة، والغضب كالسبع، والوهم كالشيطان،

---

(١) نهج البلاغة: ٤٨٢، حكمة رقم «٨١».

والعقل كالملك، والناظر بعين البصيرة يرى قوّة الشهوة بهيمة بالحقيقة، وكذا يشاهد قوّة الغضب إذا اشتدّت بعينها كلباً عقوراً، وسبعاً ضارياً، وكذا قوّة الوهم - إذا لم تكن في طاعة العقل وتسخيره - شيطاناً مغوياً؛ لما دريت أن الحقائق للأشياء هي صورها المعنوية، لا موادّها الحسية.

فإذا كان في باطن الإنسان بهائم وسباع وشياطين، وله حاجة في طرق سلوكه وسفره إلى الله إلى استخدامها، فإنّ في فقدها بالكلية خلافاً لمصلحة السفر، وأخذ الزاد، فلابد للعقل أن يسخّرها ويستخدمها ويعامل معها معاملة السلطان العادل مع المردة من رؤساء مملكته، ويداريها مداراة الفسوني بالحية التي يريد أن ينتفع من ترياقها، ولا يتضرّر من سمّها المهلك، ليحصل له حسن الخلق، وسلامة القلب، ليتهيّأ قلبه بذلك لنور المعرفة.

وتسمى هاتان المرتبتان بالتجلية - بالجيم - والتخلية - بالخاء المعجمة - وإليهما أشير بقوله سبحانه: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾[1].

وبقول النبي ﷺ: «**إنّ أدنى درجات الإيمان إماطة الأذى عن الطريق**»[2].

ثم تصوير النفس بالصور القدسية العلمية، ونقشها بهيئة الوجود على ما هو عليه، وتحلّيها بالصفات الحميدة، والأخلاق المرضية، من التوبة، والإنابة، والصبر، والشكر، والرضا، والزهد، الحقيقي، والتوكّل، والإنس، والمحبة، والتوجّه بالكلية إلى الحق، والمواظبة على الطهارة التامة، والذكر، والمراقبة، والمحاسبة، والوجد، والسكر، والوله، والشوق، والعشق، والهيمان، وغير ذلك من نتائج القرب، والمعرفة بالحق سبحانه، وتسمى هذه المرتبة بالتحلية، بالحاء المهملة.

ثم بعد ذلك مرتبة فناء النفس عن ذاتها، وقصر النظر على ملاحظة الحقّ سبحانه، وكبريائه، وآثار قدرته، وعلمه، وإرادته، وسمعه، وبصره، لتأكّد علاقتها معه، واتصالها به، بحيث يصحّ أن يشير إلى مَبْدَئها الحقيقي، وجاعلها التام، إشارة روحانية بـ «أنا»، حين اضمحلال ذاتها، وخرورها عند اندكاك جبل إنيتها، وإلى صفاته الّتي هي عين ذاته، من السمع والبصر والقدرة، وغيرها، بأنها سمعي، وبصري، وقدرتي، فبه يبصر الأشياء، وبه يسمع، وبه يقتدر، كما ورد في الحديث القدسي بأسانيد صحيحة، من طريقنا، وطريق العامة: «**ما تقرّب العبد إليّ بشيء أفضل ممّا افترضت عليه، ولا يزال يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الّذي يسمع به، وبصره الّذي يبصر به، ويده الّتي يبطش بها، ورجله الّتي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي**»[3].

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٢٠.

(٢) عوالي اللئالي: ١: ٤٣١، حج١٣٠، بهذا المضمون.

(٣) عوالي اللئالي: ٤: ١٠٣ ح١٥٢ نحوه، وصحيح البخاري: ٧: ١٩٠ نحوه.

فقد تحقّق لها - حينئذٍ - التخلّق بأخلاق الله بالحقيقة، لا بمعنى صيرورة صفات الله - الّتي هي عين ذاته - أعراضاً قائمة بذات النفس، بل بمعنى علاقة أخرى شديدة، أتم من علاقة النفس مع البدن وصفاته الكونية المادية؛ إذ تلك هي العلاقة الّتي تكون بين الفاعل الحقيقي ومجعوله، وهذه علاقة ضعيفة ستقطع بالموت الطبيعي، أو الإرادي، ومع هذا يصحّ للنفس أن تقول مشيرة إلى ذاتها وجوهرها: أنا سمعت، وبصرت، واشتهيت، وتحركت، وسكنت، وغير ذلك من صفان بدنه، وقواه بحسب الحقيقة، من غير لزوم تجرم وتكثّف يعتريها، فما ظنّك بنفس تجرّدت بالكلية عن البدن، وعن التعلّق بغير الله، واتّصلت به اتصالاً معنوياً، لاهوتياً، وقصرت النظر على ملاحظة جماله، فتشاهده في كلّ ما تسمع وترى، وتلاحظ وجهه في كلّ ما يظهر ويخفى.

قال العلاّمة المحقّق نصير الدين الطوسي رحمه الله (١)، في شرح الإشارات: العارف إذا

---

(١) نصير الدين الطوسي: حجّة الفرقة الناجية، الفيلسوف، المحقّق، أستاذ البشر، وأعلم أهل البدو والحضر، محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، الجهرودي، سلطان العلماء والمحقّقين، وأفضل الحكماء والمتكلّمين، ممدوح أكابر الآفاق، ومجمع مكارم الأخلاق، الذي لا يحتاج إلى التصريف، لغاية شهرته، مع أنّ كلّ ما يقال فهو دون رتبته. ولد في «١١» جمادى الأولى سنة «٥٩٧ هـ» بطوس، ونشأبها، ولذلك اشتهر بالطوسي، وكان أصله من چه رود، المعروف بجهرود من أعمال قم، من موضع يقال له وشارة - بالواو بالمكسورة بعدها الشين المعجمة - على وزن عبارة.
له تجريد الكلام، وهو كتاب كامل في شأنه، وصفه الفاضل القوشجي بأنه مخزون بالعجائب، مشحون بالغرائب، صغير الحجم، وجيز النظم، كثير العلم، جليل الشأن، حسن الانتظام، مقبول الأئمّة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأمصار، وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار. انتهى. شرحه جمع من أعاظم العلماء، أوّلهم آية الله العلاّمة رحمه الله، وله كتاب التذكرة النصيرية في علم الهيئة، الّذي شرحه النظّام النيسابوري، والأخلاق الناصرية، وآداب المتعلّمين، وأصاف الأشراف، وكتاب قواعد العقائد، وتحرير المجسطي، وتحرير أصول الهندسة لأقليدس، وأصاف الأشراف، وكتاب قواعد العقائد، وتحرير المجسطي، وتحرير أصول الهندسة لأقليدس، وتلخيص المحصّل، وهو مختصر لكتاب محصل أفكار المتقدّمين والمتأخرين للفخر الرازي، وحل مشكلات الإشارات لابن سينا، وشرح قسم الإلهيّات من الإشارات، إلى غير ذلك، من الحواشي، والرسائل، والأشعار المشتملة على الفوائد والقصائد، بالفارسية والعربية.
حكي: أنه قدس سره قد عمل الرصد العظيم بمدينة مراغة، واتّخذ في ذلك خزانة عظيمة، ملأها من الكتب، وكانت تزيد على أربعمائة ألف مجلد، وكان من أعوانه على الرصد من العلماء جماعة، أرسل إليهم الملك هلاكوخان، منهم: العلاّمة قطب الدين الشيرازي، ومؤيّد الدين العروضي الدمشقي، وكان متبحراً في الهندسة وآلات الرصد، ونجم الدين القزويني، كان فاضلاً في الحكمة ولاكلام، ومحيي الدين الأخلاطي، وكان مهندساً متبحراً في العلوم الرياضية، ومحيي الدين المغربي، ونجم الدين الكاتب البغدادي، وكان فاضلاً في إجراء الرياضي والهندسة، وعلم الرصد، وضبطوا حركات الكواكب. =

انقطع عن نفسه، واتصل بالحق، رأى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكلّ علم مستغرقاً في علمه الّذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، وكلّ إرادة مستغرقة في إرادته الّتي لا يتأبّى عنها شيء من الممكنات، بل كلّ وجود، وكلّ كمال وجود، فهو صادر عنه، فائض من لدنه، فصار الحقّ - حينئذٍ - بصره الّذي به يبصر، وسمعه الّذي به يسمع، وقدرته الّتي بها يفعل، وعلمه الّذي به يعلم، ووجوده الّذي به يوجد، فصار العارف - حينئذٍ - متخلّقاً بأخلاق الله بالحقيقة[1]. هذا كلامه رحمه الله.

وهذه المرتبة هي نهاية السير إلى الله، على صراط النفس، وبعد هذه المراتب الأربع منازل ومراحل ليست أقلّ من درجات ما قبله، ولكن أؤثر فيها الاختصار، لأنها - كما قيل - لا يفهمها الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها، غير الخيال، ومن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة، لا المشافهة، ومن الواصلين إلى العين، دون السامعين للأثر.

فصل

إذا بلغت النفس إلى غاية كمالها العقلي، والعملي، واستغنت عن الحركات والأفكار تصير قوّتاها - النظرية والعملية - قوّة واحدة، فيصير علمها عملاً، وعملها علماً، كما أن العلم والقدرة في المجرّدات بالنسبة إلى ما تحتها واحد، وكذلك تصير كلّها السمع والبصر والقوى والجوارح، فتكون عين البدن؛ لغاية قوّتها ونورانيّتها، والبدن عين النفس؛ لغاية صفائه ولطافته.

وإليه أشار من قال:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر
فكأنه خمر ولا قدح وكأنها قدح ولا خمر[2]

وذلك لوحدتها الجمعية الكاملة الّتي حصلت لها عند ذلك، الّتي هي ظلّ للوحدة الإلهية، بل هي هي بعينها من وجه؛ لفناء النفس - حينئذٍ - في الحق، كذا أفاد أستاذنا[3] - دام ظلّه -.

= توفي في يوم الغدير سنة «٦٧٢»، ودفن في جوار الإمامين موسى بن جعفر والجواد عليهما السلام، في المكان الّذي أعدّ للناصر العبّاسي، فلم يدفن فيه. (الكنى والألقاب: ٣: ٢٥٠).

(١) شرح الإشارات: ٣: ٣٨٩.

(٢) هذان البيتان للصاحب بن عبّاد. انظر ترجمة الصاحب بن عبّاد في سير أعلام النبلاء: ١٦: ٥١١، رقم ٣٧٧.

(٣) أنظر: الشواهد: ٢٠٠، حكمة مشرقية.

فصل

الإنسان إذا بلغ إلى هذا المقام يتصرّف في الملك والملكوت، وتطيعه الموجودات كلّها، بل تصير كلّها أجزاء لذاته، وتكون قوية سارية في الجميع، كما أشار إليه مولانا الباقر عليه السلام، في حديث الأرواح، بقوله: «**فبروح القدس عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى**»[1]؛ وذلك لأنّه لم يوجد في الممكنات ما هو أشرف من العقل، ولا ما هو أخسّ من المادّة العنصرية، وهما حاشيتا الوجود، وقد وجدتا جميعاً في الإنسان الكامل.

ومراتب الوجود متواصلة، لا ثلمة فيها، فالإنسان بوحدته كلّ العالم، فهو كتاب مشتمل على معاني كلّ ما في الموجود، ومن هنا قيل:

ليس على الله بمستنكر ... أن يجمع العالم في واحد[2]

وقال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام:

دواؤك فيك وما تشعر ... وداؤك منك وما تبصر

وأنت الكتاب المبين الّذي ... بآياته يظهر المضمر

وتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

وقال مولانا الصادق عليه السلام: «**إنّ الصورة الإنسانية هي أكبر حجة الله على خلقه، وهي الكتاب الّذي كتبه بيده، وهي الهيكل الّذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالمين، وهي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ، وهي الشاهد على كلّ غائب، وهي الحجة على كلّ جاحد، وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير، وهي الصراط الممدود بين الجنة والنار**»[3].



(١) بصائر الدرجات: ٤٤٧، ح ٤، وفيه: «علمنا» بدل «عرفوا».

(٢) نسب هذا البيت إلى الشاعر أبي نواس. أنظر: البداية والنهاية: ١٠: ٢٤٨.

(٣) روى ذيل الحديث في تفسير الصافي: ١: ٨٦، وروى صدره في ج١: ٩٢، وقد ورد الحديث بكامله في شرح الأسماء الحسنى للملاّ هادي السبزواري: ١: ١٢، وقال: عن الصادق عليه السلام، كما عن الصافي، أو عن أمير المؤمنين عليه السلام، على قول ابن جمهور.

في إطاعة الأكوان للإنسان، لأجل خلافة الله عزّ وجلّ وبيان الخليفة

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾(١).

□□

فصل

قد تبين - ممّا سلف - أن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني، ومكوناته الحسّية، هي خلقة الإنسان، وغاية خلقة الإنسان ماهية العقل المستفاد، أي مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الأعلى، والعبودية الذاتية التي هي الفناء في الحقّ الأوّل، والخلافة الإلهية، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(٢).

وفي الحديث القدسي: «**خلقت الأشياء لأجلك، وخلقتك لأجلي**»(٣).

وفي حديث آخر: «**لولاك لما خلقت الأفلاك**»(٤).

وعن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال: «**يا علي لولا نحن ما خلق الله آدم، ولا حوّاء، ولا الجنة، ولا النار، ولا السماء، ولا الأرض**»(٥).

فلولا الخليفة لم توجد الخليقة، ولا بدّ أن يكون وجوده مستمراً في جميع الأعصار والدهور، حتّى يقوم به الأمر، ويدوم به النوع، ويحفظ به البلاد، ويهتدي به العباد، ويمسك به السماوات والأرضون، وإلاّ فيكون الكلّ هباء، وعبثاً؛ إذ لا يرجع إلى غاية، ولا يؤول إلى عاقبة، ففنيت - إذن - وخربت، كما قال الرضا عليه السلام: «**لو خلت الأرض طرفة عين من حجة لساخت بأهلها**»(٦).

وقال الصادق عليه السلام: «**لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت**»(٧).

وقال الباقر عليه السلام: «**لو أن الإمام رفع من الأرض لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله**»(٨).

---

(١) سورة الجاثية، الآية: ١٣.
(٢) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.
(٣) رسائل الكركي: ٣: ١٦٢.
(٤) تأويل الآيات: ٤٣٠.
(٥) علل الشرائع: ١: ٥، ح١.
(٦) علل الشرائع: ١: ١٩٨، ح٢١.
(٧) علل الشرائع: ١: ١٩٦، ح٥.
(٨) كمال الدين: ١: ٢٠٣، ح٩.

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «اللهم بلى، لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، إمّا ظاهراً مشهوراً، وإما خائفاً مغموراً»[(١)].

وقال النبي صلى الله عليه وآله: «في كلّ خلف من أمتي عدل من أهل بيتي، ينفون عن الدين تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[(٢)].

وفي الحديث المشهور، المتّفق عليه بين الخاصّة والعامة: «من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية»[(٣)].

وبالجملة: فالمقصود من خلقه الإنسان إنّما هو وجود خليفة الله المشار إليه بقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[(٤)]، وخلقه سائر الأكوان من الجماد والنبات والحيوان إنّما هو لضرورات تعيّش الإنسان، واستخدامه إياها، وانتفاعه بها، ولئلاّ تهمل فضالة المواد الّتي قد صرف صفوها وزبدتها في تكوّن الإنسان، فإنّ الحكمة الإلهية والرحمة الرحمانية، تقتضي أن لا يفوت حق من الحقوق، بل يصيب كلّ مخلوق من السعادة قدراً يليق به، ويحتمله، ويستعدّ له؛ تفضلاً منه سبحانه، وكرماً وجوداً.

ألا ترى كيف يجري حكم الإنسان في الأشياء بالتسخير، فإنه ما من شيء إلاّ وهو تحت تسخيره بالحقيقة، كما أفاده بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[(٥)]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾[(٦)].

والتسخير على ضربين: حقيقي، وغير حقيقي.

أما الحقيقي: فهو على ثلاثة أقسام:

أدناها: الوضعي العرضي: كتسخيره سبحانه له وجه الأرض وما فيه للحرث والزرع، وغير ذلك ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[(٧)].

ومن ذلك تسخير الجبال والمعادن ﴿جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ﴾[(٨)].

ومنه تسخير البحار ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً

(١) نهج البلاغة: ٤٩٥، حكمة رقم «١٤٧».
(٢) المناقب لابن شهرآشوب: ١: ٢٤٥.
(٣) المناقب لابن شهرآشوب: ١: ٢٤٦، وصحيح ابن حبان: ١٠: ٤٣٤.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٣٠.
(٥) سورة الجاثية، الآية: ١٣.
(٦) سورة النحل، الآيتان: ١٢ و ١٣.
(٧) سورة الجاثية، الآية: ١٣.
(٨) سورة النحل، الآية: ٨١.

تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[(١)].

ومنه تسخير الفلك ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ﴾[(٢)].

ومنه تسخير الأشجار للغرس، وأخذ الثمار، وغيرها ﴿كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾[(٣)]، ﴿كُلُواْ وَٱرْعَوْاْ أَنْعَٰمَكُمْ﴾[(٤)]، ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾[(٥)]، ﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾[(٦)] ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾[(٧)]، ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾[(٨)].

ومنه تسخير الدواب والأنعام للركوب، والزينة، وحمل الأثقال ﴿أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ وَذَلَّلْنَٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾﴾[(٩)]، ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾[(١٠)].

ومنه تسخير النسوان والجواري للنسل، والتوليد ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾[(١١)].

وأوسطها: التسخير الطبيعي: وهو تسخير جنود القوى النباتية، ومواضعها له، للتغذية، والتنمية، والتوليد، والجذب، والإمساك، والهضم، والدفع، والتصوير، والتشكيل.

وأعلاها: التسخير النفساني: وهو تسخير الحواس، وهو على صنفين: صنف من عالم الشهادة، وصنف من عالم الغيب.

أما الأوّل، فلا يستطيعون له خلافاً، ولا عليه تمرّداً، فإذا أمر العين بالانفتاح انفتحت، وإذا أمر اللسان بالتكلّم وجزم الحكم به، وتكلّم، وإذا أمر الرجل بالحركة تحرّكت، وكذا سائر الأعضاء الظاهرة.

وأمّا الثاني، فكذلك، إلاّ أن الوهم له شيطنة بحسب الفطرة، يقبل إغواء الشيطان، فيعارض العقل في مقاصده البرهانية الإيمانية، فيحتاج إلى تأييد جديد أخروي من جانب الله، ليقهره، ويغلب عليه، ويطرد ظلماته.

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٤.
(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٣٢.
(٣) سورة النحل، الآية: ٦٩.
(٤) سورة طه، الآية: ٥٤.
(٥) سورة النحل، الآية: ١٠.
(٦) سورة النحل، الآية: ١١.
(٧) سورة النحل، الآية: ٦٧.
(٨) سورة يس، الآية: ٨٠.
(٩) سورة يس، الآيتان: ٧١ و ٧٢.
(١٠) سورة النحل، الآيات: ٥ – ٨.
(١١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٣.

وأمّا التسخير الحقيقي[(١)]: فهو عبارة عن تسخير الله المعاني العقلية الإلهية، للكامل من الناس، وجعله بقوّته الباطنية إيّاها صوراً روحانية، أو أمثلة غيبية موجودة في عالمه العقلي، أو المثالي، ونقله الأشياء من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، بانتزاعه من الجزئيات، وقبضه الأرواح من موادّ الأجسام والأشباح، بإمداد الله من اسمه القابض، راجعاً من عالم الدنيا إلى الآخرة، ومتقلّباً من حالة التفرقة والافتراق إلى حالة الجمع والتلاق.

فصل

قيل: لكلّ واحد من أفراد البشر - ناقصاً كان أو كاملاً - نصيب من الخلافة بقدر حصّة إنسانيته، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾[(٢)]، يشير إلى أن كلّ واحد من أفاضل البشر، وأراذلهم، خليفة من خلفائه في أرض الدنيا.

فالأفاضل مظاهر جمال صفاته في مرآة أخلاقهم الر بانية، فإنه سبحانه تجلّى بذاته وجميع صفاته لمرآة قلوب الكاملين المتخلّقين بأخلاقه؛ لتكون مرآة قلوبهم لجلال ذاته، وجمال صفاته، مظهراً ومظهراً[(٣)].

والأراذل يظهرون جمال صنائعه، وكمال بدائعه في مرآة حرفهم وصنائعهم، ومن خلافتهم أن الله استخلفهم في خلق كثير من الأشياء، كالخبز، والخياطة، والبناء، ونحوها، فإنه تعالى يخلق بالاستقلال، والإنسان يغزله وينسج منه الثوب بالخلافة، وعلى هذا القياس في سائر الصنائع والحرف[(٤)].

ومن خلافتهم تدبير كلّ منهم ما يتعلّق به من الأمور، كتدبير السلطان لملكه، وصاحب المنزل لمنزله، وأدناه تدبير الشخص لبدنه.

والخلافة العظمى إنّما هي للإنسان الكامل المربّي لأفراد العالم كلّها، بجهته الروحانية الآخذة عن الله ما تطلبه الرعايا، وبجهته العبودية المبلّغة إليهم ذلك، فإنه بهاتين الجهتين يتم أمر خلافته.

فصل

لما كان خلق هذا العالم الجسماني إنّما هو لأجل الإنسان، فالملائكة المدبّرون له كلهم

---

(١) لعله يقصد التسخير غير الحقيقي، ليكون عِدلاً لما ذكر سابقاً: «أن التسخير على ضربين»، ثمّ بَدأ بشرح التسخير الحقيقي. انظر ص٢٩٢ من هذا الكتاب.
(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٦٥.
(٣) في المصدر: لتكون مرآة قلوبهم مظهراً لجلال ذاته وجمال صفاته.
(٤) انظر هذا القول في أسرار الآيات: ١٠٨، قاعدة في تحقيق الخلافة الإلهية (في الذيل).

خادمون له، مسخّرون لأجله، مطيعون إياه، سماويّين كانوا، أم أرضيين، موكّلين به، أم بسائر ما خلق لأجله، وهذا هو المعني بالسجود المأمور به للملائكة المشار إليه بقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ﴾(١)، وهو جوهر نطقي، شرير، واقع في عالم الملكوت النفساني، شأنه الإغواء، وسبيله الإضلال، كما في قوله عزّوجلّ، حكاية عن اللعين: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾(٢)، وسيأتي ذكره وبيانه.

والذي بمنزلته في جملة الملائكة الموكّلين بالإنسان خاصة، هو الوهم، القابل لإغوائه، كما أشرنا إليه.

فصل

انظر إلى الكائنات العنصرية، كيف سلكت سبيل العالم الإنساني، وتوجّهت شطر كعبة قلبه الّتي فيها آيات الحقّ في صيرورة الأجسام الأسطقسية البعيدة الشبه له، غذاء لطيفاً بعد تلطّفها يسيراً يسيراً، وتحوّلها من حال إلى حال، وطيّها درجات النبات والحيوان، وقطع مسالكها البعيدة، ودخولها في بلد قالبه وعالمه طائعة، مسلّمة له، دخول الناس في دين الله أفواجاً، وذلك لكونها مفطورة في خدمة الإنسان، وسجدة آدم حركة إليه، طلباً وشوقاً وتعبّداً لدين الله، طوعاً أو كرهاً.

فعلم أنّ جميع الكائنات فداء للإنسان، تتحوّل إليه، وليس فيه تبديل إلى غيره ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾(٣)، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾(٤).

فمعاد العالم هو ذات الإنسان، ومعاده إلى الهوية الإلهية، وبمفاتيح عالمه، ومقاليد مملكته، تنفتح مغالق أبواب السماء والأرض بالرحمة، والمغفرة، والحكمة، والمعرفة.

فصل

كلّ ما في الوجود فهو مترتب، مرتبط بعضه ببعض، فمن كفر نعمة واحدة من نعم الله سبحانه، كفتح العين - مثلاً - فقد كفر نعم الله في الوجود كلّه، ممّا فوق الثريا إلى ما تحت الثرى؛ وذلك لأنّ الأجفان - مثلاً - لا تقوم إلاّ بالعين، ولا العين إلاّ بالرأس، ولا الرأس إلاّ بجميع البدن، ولا البدن إلاّ بالغذاء، ولا الغذاء إلاّ بالأرض، والماء، والنار، والهواء، والغيم، والمطر، والشمس، والقمر، ولا يقوم شيء منها إلاّ بالسماوات، ولا السماوات إلاّ

(١) سورة الأعراف، الآية: ١١.
(٢) سورة ص، الآيتان: ٨٢ و ٨٣.
(٣) سورة يونس، الآية: ٦٤.
(٤) سورة الروم، الآية: ٣٠.

بالمدبّرات من الملائكة العملية، ولا المدبّرات إلاّ بالملائكة العقلية، ولا الجميع إلاّ بأمر الله، وإرادته، وقضائه، وقدره، فإنّ الكلّ كالشيء الواحد، يرتبط بالبعض منه بالبعض، ارتباط أعضاء الإنسان، فمن كفر نعمة واحدة، فلم يبق ملك، ولا فلك، ولا حيوان، ولا جماد، إلاّ ويلعنه.

ولذلك ورد في الخبر: **أنّ البقعة الّتي يجتمع فيها الناس إمّا أن تلعنهم إذا تفرّقوا، أو لم تستغفر لهم**(١).

وكذلك ورد: **أن العالم يستغفر له كلّ شيء حتّى الحوت في البحر، وإن الملائكة يلعنون العصاة، في ألفاظ كثيرة**(٢).

وكلّ ذلك إشارة إلى أن الجاهل العاصي بمعصية واحدة جنى على جميع ما في الملك والملكوت، وقد أهلك نفسه، إلاّ أن تتبع السيئة بحسنة تمحوها، فيبدل اللعن بالاستغفار.

والعالم يعلم الأشياء بحقائقها، وأسبابها، وغاياتها، إلى أن ينتهي إلى مسبب الأسباب، ويكون علمه الّذي يطابق معلوماته زينة لذاته، وكمالاً لنفسه، فكل واحد من الأسباب والمسببات المعروفة عنده يكون له مدخل في تتميم ذاته، وتكميل جوهره، وهذا معنى استغفار كلّ شيء للعالم، فإن الإنسان إذا بلغ درجة العلم والإيمان، وخرج من نوم الجهالة، ورقدة الطبيعة، غفر الله له ماتقدّم من ذنوب الجهالة والظلمة، وسيّئات العمى والحرمان، وطهره من دنس جرائم الإجرام، وشهوات النفس والهوى، وهذا معنى المغفرة وتحقّقها من فضل الله، كما وعدها عباده، وما ورد في الآثار: **أن من فعل حسنة كتبت له حسنة، ومحيت عنه سيئة، ورفعت له درجة**(٣)، معناه - كما قيل -: من سمع كلمة وفهم معناها حصلت له معرفة، وزالت عنه جهالة، وارتفعت منزلته بإزاء هذا القدر من العلم؛ لأنّ العلم بذاته شرف وكمال، والجهل بذاته آفة وزوال، وهكذا، كلما ازداد الإنسان يقيناً، ازداد في الملكوت منزلة.

فصل

ثم الإنسان الّذي هو خليفة الله في أرضه، والمقصود من خلقه، إمّا نبي، أو وليّ.

والنبي: إمّا رسول، أوغيره.

(١) تذكرة الموضوعات: ١٢٠.

(٢) انظر: الكافي: ١: ٣٤، باب ثواب العالم والمتعلّم.

(٣) ورد مضمونه في الأصول الستة عشر: ٤٦، عن عبد الله بن سنان، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام.

والولي: إمّا إمام، أوغيره.

وإنما ينقسم بهذه الأقسام بسبب اختلاف طرق تحصيله للعلم، فإنّ حصول العلوم - الّتي ليست بضرورية في باطن الإنسان - إنّما يكون بوجوه مختلفة.

فتارة يكون بالاكتساب والتعلّم، ويسمى استبصاراً واعتباراً، وهو طريق أهل النظر من العلماء والحكماء.

وتارة تهجم عليه كأنه ألقي إليه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب طلب وشوق، أو لا، وسواء كان مع الاطلاع على السبب المفيد له، أو لا، فإنه قد يكون بمشاهدة الملك الملهم للحقائق من قبل الله، وسماع حديثه، وقد يكون بمجرّد السماع من غير رؤية، وقد يكون بنفثه في الروع من غير سماع، فينكت في القلب نكتاً، أو يلهم إلهاماً، وربما يكون الهجوم في النوم، كما يكون في اليقظة.

والمشاهدة، يختصّ بها الأنبياء والرسل، صلوات الله عليهم. والحديث يكون لأوصيائهم أيضاً.

ثم النبي يوحى إليه بالعمل، والرسول يوحى إليه بالعمل والتبليغ.

والولي يحدّثه الملك، أو يلهم إلهاماً بالعمل، والإمام يحدّثه الملك بالعمل والتبليغ.

فكلّ رسول نبي، ولا عكس، وكلّ رسول أو نبي أو إمام فهو وليّ، ومحدّث، ولا عكس. وكلّ رسول إمام، ولا عكس، ولا نبيّ إلاّ وولايته أقدم على نبوّته، ولا رسول إلاّ ونبوّته أقدم على رسالته. ولا إمام إلاّ وولايته أقدم على إمامته.

والولاية باطن النبوّة، والإمامة والنبوّة باطن الرسالة، وباطن كلّ شيء أشرف وأعظم من ظاهره؛ لأنّ الظاهر محتاج إلى الباطن، والباطن مستغنٍ عن الظاهر؛ ولأن الباطن أقرب إلى الحق، فكلّ مرتبة من المراتب المذكورة أعظم من لاحقتها، وأشرف.

وأيضاً فإنّ كلاً من النبوّة والولاية صادرة عن الله، ومتعلّقة بالله، وكلاً من الرسالة والإمامة صادرة عن الله، ومتعلّقة بعباد الله، فيكون الأوليان أفضل.

وأيضاً كلّ من الرسالة والإمامة متعلّق بمصلحة الوقت، والنبوّة والولاية لا تعلّق لهما بوقت دون وقت، ومع ذلك كله فليس يجب أن يكون الولي أعظم من النبي، ولا من الرسول، ولا من الإمام، ولا النبي أعظم من الرسول، بل الأمر في الكلّ بالعكس في ولي يتبع نبياً، أو رسولاً، أو إماماً، أو نبيّ يتّبع رسولاً؛ لأنّ لكلّ من النبي والإمام مرتبتين، وللرسول ثلاث مراتب، وللولي الواحد.

فمن قال: إن الولي فوق النبي، فإنما يعني بذلك في شخص واحد، بمعنى أن النبي، من حيث إنه ولي، أشرف منه من حيث إنه نبي ورسول.

وكذا الإمام، من حيث إنه ولي، أشرف منه من حيث إنه إمام، كيف يكون الولي أفضل من

النبي مطلقاً، ولا ولي إلاّ وهو تابع لنبي، أو إمام، والتابع لا يدرك المتبوع أبداً، فيما هو تابع له فيه؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعاً؟.

نعم، قد يكون ولي أفضل من نبي، إذا لم يكن تابعاً له، كما كان أمير المؤمنين عليه السلام أعظم من جميع الأنبياء والأولياء، بعد نبيّنا صلى الله عليه وآله، وكذا أولاده المعصومين عليهم السلام.

فصل

لكلّ من النبوّة والولاية اعتباران: اعتبار الإطلاق، واعتبار التقييد، أي العام والخاص.

والنبوّة المطلقة: هي النبوّة الحقيقية، الحاصلة في الأزل، الباقية إلى الأبد، وهو اطلاع النبي المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها، وماهياتها، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه الّذي يطلبه بلسان استعداده، من حيث الإنباء الذاتي، والتعليم الحقيقي الأزلي.

وصاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفة الأعظم، وقطب الأقطاب، والإنسان الكبير، وآدم الحقيقي، المعبّر عنه بـ «القلم الأعلى»، و «العقل الأوّل»، و «الروح الأعظم»، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وآله: «**أوّل ما خلق الله نوري**»[١]، و«**كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين**»[٢]، ونحو ذلك. وإليه استندت كلّ العلوم والأعمال، وإليه تنتهي جميع المراتب والمقامات، نبياً كان أو ولياً، رسولاً كان أو وصياً.

وباطن هذه النبوة هي الولاية المطلقة، وهي عبارة عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل، وإبقائها إلى الأبد، ويرجع إلى فناء العبد في الحق، وبقائه به، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وآله: «**أنا وعلي من نور واحد، وخلق الله روحي وروح علي بن أبي طالب قبل أن يخلق الخلق بألفي**[٣] **عام، وبعث علياً مع كلّ نبي سراً، ومعي جهراً**»[٤].

وبقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**كنت ولياً وآدم بين الماء والطين**»[٥].

وقوله: «**أنا وجه الله، وأنا جنب الله، وأنا يد الله، وأنا القلم الأعلى، وأنا اللوح المحفوظ**»[٦]، إلى آخر ما قال في خطبة البيان، وغيرها.

---

(١) عوالي اللئالي: ٤: ٩٩، ح١٤٠. (٢) عوالي اللئالي: ٤: ١٢١، ح٢٠٠.

(٣) في المصدر: بألفي ألف.

(٤) عوالي اللئالي: ٤: ١٢٤، ح٢١٠، مثله، إلاّ أنه لم ترد فيه عبارة «وبعث علياً ..»، وقد ذكر في قصص الأنبياء للجزائري: ٩١، قال: وروى صاحب كتاب القدسيات، من علماء الجمهور، أنه قال جبرائيل عليه السلام للنبي صلى الله عليه وآله: إنّ الله بعث علياً مع الأنبياء باطناً، وبعثه معك ظاهراً.

(٥) عوالي اللئالي: ٤: ١٢٤، ح٢٠٨، وفيه «وصياً» بدل «ولياً».

(٦) وردت هذه العبارات في حديث مفاخرة أمير المؤمنين عليه السلام مع ولده الحسين عليه السلام. انظر: الفضائل: ٨٣.

وبقول الصادق عليه السلام: «**إنّ الصورة الإنسانية هي أكبر حجة الله على خلقه**». الحديث(١)، وقد مرّ تمامه(٢).

والنبوّة المقيدة: هي الإخبار عن الحقائق الإلهية، أي معرفة ذات الحق، وأسمائه، وصفاته، وأحكامه، فإن ضمّ معه تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق، والتعليم بالحكمة، والقيام بالسياسة، فهي النبوّة التشريعية، وتختص بالرسالة، وقس عليها الولاية المقيدة.

وصل

فكل من النبوة والولاية، من حيث هي صفة إلهية، مطلقة، ومن حيث استنادها إلى الأنبياء والأولياء، مقيّدة، والمقيّد مقوّم بالمطلق، والمطلق ظاهر في المقيّد فنبوّة الأنبياء كلهم جزئيات النبوّة المطلقة، وكذلك ولاية الأولياء جزئيات الولاية المطلقة.

ولكلّ من الأقسام الأربعة ختم، أي مرتبة ليس فوقها مرتبة أخرى، ومقام لانبيّ على ذلك المقام، ولا ولي، إلاّ الشخص المخصوص به، بل الكلّ يكون راجعاً إليه، وإن تأخّر وجود طينة صاحبه، فإنه بحقيقته موجود قبله.

وخاتم النبوّة المطلقة نبينا صلى الله عليه وآله، وخاتم الولاية المطلقة هو ومولانا أمير المؤمنين - صلوات الله عليهما - فإنهما كنفس واحدة.

والنبوّة المقيدة إنّما كملت وبلغت غايتها بالتدريج، فأصلها تمهّد بآدم عليه السلام، ولم تزل تنمو وتكمل حتّى بلغ كمالها إلى نبينا صلى الله عليه وآله، ولهذا كان خاتم النبيين، وإليه الإشارة بما روي عنه صلى الله عليه وآله، أنه قال: «**مثل النبوّة مثل دار معمورة لم يبق فيها إلاّ موضع لبنة، وكنت أنا تلك اللبنة**»(٣)، أو لفظ هذا معناه.

وكذلك الولاية المقيدة إنّما تدرّجت إلى الكمال حتّى بلغت غايتها إلى المهدي الموعود ظهوره، الّذي هو صاحب الأمر في هذا العصر، وبقيّة الله اليوم في بلاده وعباده، صلوات اللهوسلامه عليه، وعلى آبائه المعصومين.

ولنشر الآن إلى بعض صفات النبي والولي، وأصول المعجزات على الوجه الكلي، وتفصيل ذلك يطلب من كتاب علم اليقين.

فصل

قال أستاذنا - دام ظلّه -: قد عرفت أن الإنسان البالغ حدّ الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة، من جهة مبادىء إدراكاته الثلاثة.

---

(١) ذكره أيضاً في التفسير الصافي بعنوان: وروي عن الصادق عليه السلام، انظر: تفسير الصافي: ١: ٨٦.

(٢) انظر ص ٢٨٩ من هذا الكتاب.

(٣) عوالي اللئالي: ٤: ١٢٢، ح٢٠٣، بهذا المضمون.

وثبت أن كلّ صورة إدراكية فهو ضرب من الوجود، ولكلّ منها قوّة واستعداد، وكمال، والكمال هو صيرورة الشيء بالفعل، فكمال التعقّل في الإنسان هو اتصاله بالملأ الأعلى ومشاهدته ذوات الملائكة المقرّبين.

وكمال القوّة المصوّرة يؤدي به إلى مشاهد الأشباح المثالية، وتلقّي المغيّبات والأخبار الجزئية منهم، والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية، وكمال القوّة الحسّاسة يوجب له شدة التأثير في المواد الجسمانية بحسب الوضع، فإنّ قوّة الحس تساوق قوّة التحريك الموجبة لانفعال المواد، وخضوع القوّة الجرمانية، وطاعة الجنود البدنية، وقلّ مِن الإنسان مَنْ تكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث.

فمن اتّفق فيه مرتبة الجمعية في كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة الإلهية، واستحقاق رئاسة الخلق، فيكون رسولاً بين الله يوحى إليه، مؤيّداً بالمعجزات، منصوراً على الأعداء، فله خصائص ثلاث:

أولها: أن تصفو نفسه في قوّتها النظرية، صفاء تكون شديدة الشبه بالروح الأعظم، فيتّصل به متى أراد من غير كثير تعمّل وتفكّر، حتّى يفيض عليه العلوم اللدنية، من غير توسط تعليم بشري، بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيء لغاية استعداده بنور العقل الفعّال الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة، وإن لم تمسسه نار التعليم البشري بمقدحة الفكر، وزند البحث والتكرار، فإنّ النفوس متفاوتة في درجات الحدس والاتصال بعالم النور، فمن محتاج[1] إلى التعلّم في جلّ المقاصد، بل كلّها، ومن غبي لا يفلح في فكره، ولا يؤثر فيه التعليم أيضاً، حتّى خوطب النبي الهادي في حقّه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[2]، ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ﴾[3]، و﴿لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾[4]؛ وذلك لعدم وصولهم بعد إلى درجة استعداد الحياة العقلية، فلم يكن لهم سمع باطني يسمع به الكلام المعنوي، والحديث الربّاني.

ومن شديد الحدس كثيره، كمّاً وكيفاً، سريع الاتصال بعالم الملكوت، يدرك بحدسه أكثر المعلومات في زمان قليل، إدراكاً شريفاً نورياً، سمّيت نفسه قدسية [وكما أن مراتب الناس تنتهي بهم في طرف نقصان الفطرة وخمود نورها، إلى عديم الحدس والفكر يعجز الأنبياء عن إرشادهم، فيجوز أن ينتهي في طرف الكمال وقوّة الحدس وشدة الإشراق إلى نفس قدسية][5]، ينتهي بقوّة حديثه إلى آخر المعقولات في زمان قصير، من غير تعلّم، فيدرك أموراً يقصر عن دركها غيره من الناس إلاّ بتعب الفكر والرياضة، في مدّة كثيرة، فيقال له: نبي، أو

---

(١) في المصدر: فمن زكي لا يحتاج.
(٢) سورة القصص، الآية: ٥٦.
(٣) سورة فاطر، الآية: ٢٢.
(٤) سورة النمل، الآية: ٨٠: وسورة الروم، الآية ٥٢.
(٥) ما بين المعقوفين نقلناه من المصدر.

ولي، وإن ذلك منه أعلى ضروب المعجزة والكرامة، وهو من الممكنات الأقلّية.

والخاصية الثانية: أن تكون قوّته المتخيلة قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب، وتتمثّل له الصور المثالية العينية، ويسمع لأصوات الحسية من الملكوت الأوسط، فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحي، وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى، أو كتاباً في صحيفة، وذلك لغاية قوته، وشدة تمكّنه في الحدّ المشترك بين المعقول والمحسوس، فلا يستغرقه حسّه الباطن عن حسّه الظاهر، وليست كالأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى جانب غابت عن الآخر، وإذا ركنت إلى مشعر ذهلت عن غيره، بل لا يشغله شأن عن شأن، ولا تصرفها نشأة عن أخرى، فإذا توجّهت إلى الأفق الأعلى وتلقّت أنوار المعلومات بلا تعليم يشري من الله يتعدّى تأثيرها إلى قومه، وتتمثل صورة ما يشاهده لروحه البشري، ومنه إلى ظاهر الكون، فتتمثل الحواس الظاهرة، سيّما السمع والبصر، لكونهما أشرفها وألطفها.

وقيل: إن غلب على الخيال جانب الحس شبّه كلّ معقول بمحسوس، وإن غلب عليه العقل شبه كلّ محسوس بمعقول، فخيال الأنبياء عليهم السلام يرى من المحسوس المعنى المعقول، وهو ما كان صدوره منه، أو وروده عليه، ومرجعه إليه، فيرى شخصاً في هذا العالم، ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة، وشخصاً قطعت يده في سبيل الله، ثبت له جناحان يطير بهما في الجنة، وشخصاً قتل في سبيل الله حيّاً قائماً يرزق، فرحاً مستبشراً بما آتاه الله من فضله.

وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً، ومن الروحاني جسمانياً، «**هذا جبرائيل جاءكم يعلمكم أمر دينكم**»[1]، ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[2].

ثم من قوّة نور خياله ونور روحه يشرق - أيضاً - على من يناسبه في تلك القوّة والاستعداد، فيراه كما رأى النبي.

فالتخيّل - إذن - فَيصَلٌ بين العالمين، وحاجز بين البحرين، ومفصل بين الحكمين، ولولاه لما بقي محسوس ومعقولا للإنسان، ولا كانت الصورة والمعنى مدركين بمدرك الحس والبرهان. انتهى.

قال أستاذنا: والخاصية الثالثة: أن تكون له قوّة في النفس من جهة جزئها العملي، وقواها التحريكية، تؤثر في مادّة العالم بإزالة صورة ونزعها عن المادة، أو تلبسها إياها، فيؤثر في استحالة الهواء إلى الغيم، وحدوث الأمطار، وتكوّن الطوفانات والزلازل، لاستهلاكه أمة فجرت وعتت عن أمر ربّها ورسله، ويسمع دعاؤه في الملك والملكوت؛ لعزيمة قوية، فيستشفي المرضى، ويستسقي العطشى، وتخضع له الحيوانات، وقد ثبت إمكان ذلك، وأن

---

(١) سنن الترمذي: ٤: ١١٩، ذيل الحديث ٢٧٣٨.

(٢) سورة مريم، الآية: ١٧.

الأمزجة تتأثر عن الأوهام، إمّا عن أوهام عامية، أو عن أوهام شديدة التأثير في بدء الفطرة، أو بالتعويد والاكتساب، فلا عجب من أن يكون لبعض النفوس قوّة كمالية مؤيدة من المبادىء، فصارت كأنهانفس العالم، فتؤثر في غير بدنها تأثيرها في بدنها، فتطيعها مادّة العالم طاعة البدن للنفس، فتؤثر في إصلاحها وإهلاك ما يفسدها، أو يضرّها، كلّ ذلك لمزيد قوّة شوقية، واهتزاز علوي يوجب شفقة على خلق الله، شفقة الوالد لولده.

وكيف لا يجوز ذلك وقد جاز في جانب الشر من النفوس الشرير الدنية، كالعين، فجوازه في جانب الخير من النفس العظيمة الشديد البطش، المستحقّة لمسجودية الملائكة تعليمهم الأسماء، أرجح وأولى.

ومثل هذا يعبّر عنه بالكرامة والمعجزة عند الناس. هذا ملخّص كلامه[1].

قال: والجمهور يعظمون هذه الخاصية أكثر من الأوليين؛ لغلبة الجسمانية عليهم، ثمّ يعظمون أمر الإخبار عن الحوادث الجزئية أكثر من تعظيم الاطلاع على المعارف الحقيقية.

وأمّا أولو الألباب، فأفضل أجزاء النبوّة عندهم هو الضرب الأول، ثمّ الثاني، ثمّ الثالث، ومجموع الأمور الثلاثة على الوجه المذكور يختصّ بالأنبياء عليهم السلام، وكلّ جزء منها ربما يوجد في غيرهم.

والأوّل لا يكون إلاّ خيراً وفضيلة، وهو قد يوجد في الأولياء على وجه التابعية للأنبياء، وكلّ من الأخيرين ينقسم إلى الخير والشر، فإنّ ضرباً من الإخبار ببعض المغيبات الجزئية من الحوادث ربما يوجد في أهل الكهانة والمستنطقين، وكذا قوّة التأثير للنفس المتعدي من النفوس الشريرة، كما يأتي ذكره[2].

أقول: انظر الآن إلى شرف الإنسان، وبُعد مراقيه، كيف وصل إلى ما وصل، وكيف فعل ما فعل؟.

قال الشيخ السهروردي، صاحب الإشراق[3]: لما رأيت الحديدة الحامية تتشبّه بالنار بمجاورتها، وتفعل فعلها، فلا تتعجّب من نفس استشرقت واستنارت واستضاءت بنور الله، فأطاعها الأكوان.

---

(١) انظر: الشواهد: -٣٤١ - ٣٤٣. (٢) انظر: الشواهد: ٣٤٥.

(٣) يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، الشافعي (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ) (١١٥٤ - ١١٩١ م)، شهاب الدين، أبو الفتوح، حكيم، صوفي، متكلّم، فقيه، أصولي، أديب، شاعر، ناثر. ولد في سهرورد من قرى زنجان في العراق العجمي، ونشأ بالمراغة، وعاش بأصفهان، ثمّ ببغداد، ثمّ بحلب، ونسب إليه انحلال العقيدة، فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، فخنق في سجن قلعة حلب. من تصانيفه: التلويحات في الحكمة، التنقيحات في أصول الفقه، حكمة الإشراق، هياكل النور في الحكمة، والألواح العمادية، و. . .

انظر: الذريعة: ٢:١٠٣، والأعلام: ٨: ١٤٠، ومعجم المؤلّفين: ١٣: ١٨٩.

في تقدّم خلق الأرواح على الأجساد، وتأخّرها عنها، وهبوط آدم من الجنة

﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾(١)

□□

فصل

قد استبان من المباحث السالفة أن النفوس الإنسانية حادثة بحدوث الأبدان، من جهة نشأتها الطبيعية، وتصرّفها في الأبدان، فإنّها منذ كانت نباتية ثمّ حيوانية ثمّ إنسانية، كان وجودها متوقّفاً على استعداد خاصّ، وشرائط مخصوصة في أبدانها، فليعلم الآن أن لها تقدّماً على أبدانها أيضاً، منجهة أخرى؛ وذلك لأنّ لها أن تعود إلى مبدئها ومنشئها بعد استكمالاتها الحاصلة لها من أبدانها، ومفارقتها إياها، كما دريت من قبل، فما نشأ منها من العالم العقلي الكلّي، والخلق الأوّل، والملكوت الأعلى، فأصله سابق على سائر الموجودات، وهو موجود هناك بوجود أصله، فهو - إذن - متقدّم على الموجودات كلّها، وهي المسماة بالنفوس الكلية الإلهية من كلام أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه - كما مر ذكره(٢)، وما نشأ منها من العالم النفساني القدري التفصيلي، والملكوت الأسفل، وعالم الذر، ومحل أخذ الميثاق المعبّر عنه بالظلال والطين الذي تنشأ منه طينة الجنة والنار الحسّيتين، فأصله وإن كان متأخّراً عن الأوّل إلاّ أنه متقدّم على هذا العالم الأدنى المادي، فله أيضاً التقدم على بدنه العنصري من هذه الجهة، وقد مرّ التنبيه على ذلك في مباحث أصول النشآت.

وصل

وإلى هذه السابقية واللاحقية للنفوس الكلية الإلهية، أشير في الحديث النبوي بقوله ﷺ: «نحن الآخرون السابقون»(٣).

وفي لفظ آخر: «أنا أوّل الأنبياء خلقاً، وآخرهم بعثاً»(٤).

وفي حديث آخر: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»(٥).

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٤.
(٢) انظر ص ٢٥٤ من هذا الكتاب.
(٣) المناقب لابن شهرآشوب: ٣: ٢٦٩.
(٤) عوالي اللئالي: ٤: ١٢٢، ح٢٠٢.
(٥) عوالي اللئالي: ٤: ١٢١، ح٢٠٠.

وفي آخر: «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[١].

وفي رواية: «بأربعمائة عام»[٢].

وفي حديث آخر: «أوّل ما أبدع الله تعالى النفوس المقدسة المطهرة، فأنطقها بتوحيده، ثمّ خلق بعد ذلك سائر خلقه»[٣].

وفي بصائر الدرجات، بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: «قال الله تبارك وتعالى: يا محمّد، إني خلقتك وعلياً نوراً يعني روحاً بلا بدن، قبل أن أخلق سمائي وأرضي وعرشي وبحري، فلم تزل تهلّلني وتمجّدني»[٤].

وإلى تقدّم سائر النفوس على أبدانهم العنصرية أشير فيما رواه في الكافي، بإسناده عن الباقر عليه السلام، أنه سئل عن قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[٥]، قال: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة[٦]، فعرفهم، وأراهم نفسه، ولولا ذلك لم يعرف أحد ربّه»[٧].

وفي تفسير علي بن إبراهيم: «عن ابن مسكان، عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: قلتُ له: معاينة كان هذا؟ قال: نعم، فثبت المعرفة، ونسوا الموقف، وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه، فمنهم من أقرّ بلسانه في الذرّ، ولم يؤمن بقلبه، فقال الله: ﴿فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ بِهِۦ مِن قَبْلُ﴾[٨]»[٩].

وفي الكافي، عنه عليه السلام، أنه سئل: كيف أجابوا وهم ذرّ؟ قال: جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه[١٠].

وبإسناده عن مولانا الباقر عليه السلام، قال: «إن الله خلق الخلق، فخلق من أحبّ ممّا أحب، وكان ما أحبّ أن يخلقه من طينة الجنة، وخلق من أبغض ممّا أبغض، وكان ما أبغض أن يخلقه من طينة النار، ثمّ بعثهم في الظلال، قال: قلت: وأيّ شيء الظلال؟ قال: ألم ترَ ظلّك في الشمس، شيئاً وليس بشيء، ثمّ بعث فيهم النبيين فدعوهم إلى الإقرار بالنبيين، فأقرّ بعضهم، وأنكر بعض، ثمّ دعوهم إلى ولايتنا، فأقرّ بها - والله - من أحب، وأنكرها من أبغض، وهو قوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[١١] ﴿فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ بِهِۦ مِن

(١) أمالي المفيد: ١١٣، ح٦.
(٢) لم نعثر على مصدره.
(٣) بحار الأنوار: ٥٨: ٧٨.
(٤) الكافي: ١: ٤٤٠، ح٣، ولم أعثر عليه في بصائر الدرجات، فلعله من اشتباه الناسخ، والله العالم.
(٥) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢.
(٦) في المصدر إضافة: فخرجوا كالذرّ.
(٧) الكافي: ٢: ١٢، ح٤.
(٨) سورة يونس، الآية: ٧٤.
(٩) تفسير القمّي: ١: ٢٤٨.
(١٠) الكافي: ٢: ١٢، ح١.
(١١) سورة الزخرف، الآية: ٨٧.

قَبْلُ﴾[١]، ثمّ قال أبو جعفر عليه السلام : كان التكذيب ثَمَّ»[٢].

وبإسناده الصحيح عنه عليه السلام ، أنه كان يقول: «إنّ الله أخذ ميثاق شيعتنا بالولاية لنا وهم ذرّ، يوم أخذ الميثاق على الذرّ بالإقرار له بالربوبية، ولمحمد صلى الله عليه وآله بالنبوّة، وعرض الله عزّ وجلّ على محمّد صلى الله عليه وآله أمته في الطين، وهم أظلّة، وخلقهم من الطينة الّتي خلق منها آدم، وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألفي عام، وعرضهم عليه، وعرضهم علينا، ونحن نعرفهم في لحن القول»[٣].

وبإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام ، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنّ الله مثل لي أمتي في الطين، وعلّمني أسماءهم كما علّم آدم الأسماء كلّها، فمرّ بي أصحاب الرايات، فاستغفرت لعلي وشيعته»[٤].

وفي معناه أخبار كثيرة في بصائر الدرجات[٥]. وفي بعضها قال قائل: يا رسول الله، قد عرض عليك من خلق، أرأيت من لم يخلق؟ قال: صوّر لي - والذي يحلف به رسول الله - في الطين حتّى لأنا أعرف بهم من أخيكم بصاحبه[٦].

وفيه بإسناده عن الصادق عليه السلام ، قال: قال رجل لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب - صلوات الله وسلامه عليه -: يا أمير المؤمنين أنا والله أحبك، قال: فقال له: كذبت، [قال: بلى والله إني أحبك وأتولاّك، فقال له أمير المؤمنين: كذبت][٧]، قال: سبحان الله يا أمير المؤمنين، أحلف بالله أني أحبّك، فتقول كذبت! قال: وما علمت أنّ خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام، فأسكنها[٨] الهواء، ثمّ عرضها علينا أهل البيت، فوالله ما منها روح إلاّ وقد عرفنا بدنه، فوالله ما رأيتك فيها، فأين كنت؟ قال أبو عبد الله عليه السلام : كان في النار[٩].

وفي معنى هذه الأخبار أخبار كثيرة، وقد مضى طرف منها.

وصل

لعلّ تشبيه ماهيات الأشخاص الجزئية القدرية الإنسانية، وحقائقها العلمية الظلّية، قبل إشراق نور الوجود عليها بالذرّ، أي النمل الصغار الحمر، الصغيرة الجثّة، إنّما هو لخفائها مع حياتها، وكونها محلاً للشعور والحركة.

---

(١) سورة يونس، الآية: ٧٤.
(٢) الكافي: ٢: ١٠، ح٣.
(٣) الكافي: ١: ٤٣٧، ح٩، مع اختلاف يسير.
(٤) الكافي: ١: ٤٤٣، ح١٥.
(٥) انظر: بصائر الدرجات: ٨٣، ب١٤ باب في رسول الله صلى الله عليه وآله أنه عرف ما رأى في الأظلّة والذر وغيره، وص٨٧، ب١٥ باب في أمير المؤمنين عليه السلام أنه عرف ما رأى في الميثاق وغيره.
(٦) بصائر الدرجات: ٨٥، ح٩.
(٧) ما بين المعقوفتين أضفناه من المصدر.
(٨) في المصدر «فأمسكها».
(٩) بصائر الدرجات: ٨٧، ح٢.

ومعنى أخذ الميثاق لهم وعليهم، وإشهادهم عليه، استنطاق حقائقهم بألسنة قابليات جواهرها، وألسن استعدادات ذواتها عند كون نفوسهم في أصلاب آبائهم العقلية، ومعادنهم الأصلية، يعني شاهدهم وهم رقائق في تلك الحقائق.

وعبّر عن تلك الآباء بالظهور؛ لأنّ كلّ واحد منهم ظهر، أو مُظهِر لطائفة من النفوس، أو ظاهر عنده؛ لكونه صورة عقلية نورية ظاهرة بذاتها.

وأشهدهم على أنفسهم، أي أعطاهم في تلك النشأة الإدراكية العقلية شهود ذواتهم العقلية وهويّاتهم النورية، فكانوا بتلك القوى العقلية يسمعون خطاب: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[1]، كما يسمعون الخطاب في دار الدنيا بهذه القوى البدنية، وقالوا بألسنة تلك العقول: بلى أنت ربّنا الّذي أعطيتنا وجوداً قدسياً ربّانياً، سمعنا كلامك، وأجبنا خطابك.

أو نقول: تصديقهم به كان بلسان طباع الإمكان قبل نصب الدلائل لهم، أو بعد نصب الدلائل وأنه نزل تمكينهم من العلم به، وتمكّنهم منه، بمنزلة الإشهاد والاعتراف، كما نبّه عليه مولانا الصادق عليه السلام بقوله: «**جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه**»[2]، كما مرّ ذكره، نظير ذلك قوله عزّ وجلّ : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3]، وقوله سبحانه: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[4]، ومعلوم أنه لا قول ثمة، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى.

أو نقول: إن ذلك النطق إنّما كان باللسان الملكوتي الّذي به يسبّح كلّ شيء بحمد ربّه؛ وذلك لأنهم كانوا مفطورين بالفطرة الّتي فطر الناس عليها، وهي المعرفة والتوحيد؛ وذلك كما نطق الحصى في كفّ النبي صلى الله عليه وآله، وبه تنطق الأرض يوم القيامة ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾[5]، وبه تنطق الجوارح ﴿أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[6].

وصل

قال بعض أهل المعرفة: النفوس الإنسانية إنّما هبطت إلى هذا العالم من عالم آخر، وهو مأواها الطبيعي، وموطنها الأصلي، وهي كانت هناك حيّة، مختارة، لطيفة، عالمة، قادرة بقوّة مبدعها، سائحة في عالمها، فرحانة، مطمئنة عند بارئها ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ﴾[7]، وهي الجنة الّتي كان فيها أبوها العقلي، وأمّها النفسية.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٢٢.
(٢) الكافي: ٢: ١٢، ح١.
(٣) سورة النحل، الآية: ٤٠.
(٤) سورة فصلت، الآية: ١١.
(٥) سورة الزلزلة، الآية، ٤.
(٦) سورة فصلت، الآية: ٢١.
(٧) سورة ا[illegible]ر، الآية: ٥٥.

فإذا أهبطت من هناك لخطيئة وقعت من أبيها وأمها، وفرّت من سخط الله، وانحطّت إلى السفل، وحوّلت إلى هذا العالم، انقلبت حياتها موتاً، ونورها ظلمة، وتبدّلت قدرتها عجزاً، واختيارها اضطراراً، واستقرارها اضطراباً، ولطافتها كثافة، وزالت كرامتها وشرفها وكمالها، إلى المذلّة، والخسّة، والنقص، وانجرّت جمعيتها ووحدتها إلى التفرقة والكثرة، فهي ما لم تصل ثانياً إلى معادها الأصلي، ولم تزل الكثرة والتفرقة عنها بالكلية، كأنها لم تكن، لم تسكن ولم تطمئن من انزعاجها واستفزازها.

فإن قيل: إذا كانت النفوس مبتهجة بكمالها العقلي اللائق بحال تلك النشأة، فما العلة في فيضانها وصدورها عن ذلك؟ وما الغاية في ذلك؟.

قلنا: أمّا العلة الفاعلية فنفس ذات هويتها العقلية بحسب القضاء الأزلي الربّاني، اقتضت نزولها إلى عالم الأبدان حكماً إجمالياً كلياً؛ لجملة النفوس، وحكماً قدرياً تفصيلياً بحسب الأوقات والأزمنة، وعللها الجزئية لآحاد النفوس؛ وذلك بواسطة جهة نقص وإمكان كا نت لها، يعبّر عنها بالخطيئة لأبينا آدم، وعن صدور النفوس بالقرار من سخط الله، وليس ذلك إلاّ ما يقتضيه ترتيب الوجود، فإنّ النور الأنقص لا تمكّن له في حضرة النور الأشدّ، كما أفصح عنه الحديث المشهور: «**أنّ لله سبعين حجاباً من نور**»[1].

وأمّا العلة الغائية، فهي كمالها العقلي الحاصل لها من جهة تطوّراتها في الأطوار الكونية، والشؤون الأفعالية، فإنّ الجمع بين الصفات الملكية والحيوانية والأسماء التنزيهية والتشبيهية، أدخل في الكمال الجمعي، وأتمّ بالتشبّه بالإله بقدر الوسع البشري من الاكتفاء بالتجرّد والتنزّه فقط، وإلاّ فيلزم أن يبقى في كتم العدم كثير من الخيرات والكمالات الكونية، من غير أن يخرج من القوّة إلى الفعل، مع إمكانها؛ وذلك ينافي العناية.

وصل

روى الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد، **عن عبد الله بن الفضل الهاشمي، أنه قال: قلت لأبي عبد الله** عليه السلام **: لأي علّة جعل الله تبارك وتعالى الأرواح في الأبدان بعد كونها في الملكوت الأعلى، في أرفع محلّ؟ فقال** عليه السلام **: إن الله تبارك وتعالى علم أنّ الأرواح في شرفها وعلوّها متى تركت على حالها نزع أكثرها إلى دعوى الربوبية دونه** عزّ وجلّ **، فجعلها بقدرته في الأبدان الّتي قدّرها لها في ابتداء التقدير؛ نظراً لها، ورحمة بها، وأحوج بعضها إلى بعض، وعلاّ[2] بعضها على بعض، ورفع بعضها فوق بعض درجات، وكفى بعضها ببعض،**

---

(١) مجمع الزوائد: ١: ٧٩، باب في عظمة الله سبحانه وتعالى.

(٢) في المصدر: وعلق.

وبعث إليه رسله، واتّخذ عليهم حججه، مبشّرين ومنذرين، يأمرونهم بتعاطي العبودية، والتواضع لمبعودهم، بالأنواع الّتي تعبّدهم بها، ونصب لهم عقوبات في العاجل، وعقوبات في الآجل، ومثوبات في العاجل، ومثوبات في الآجل، ليرغّبهم بذلك في الخير، ويزهّدهم في الشر، وليذلّهم لطلب المعايش والمكاسب، فيعلموا بذلك أنهم مربوبون، وعباد مخلوقون، ويقبلوا على عبادته، فيستحقّوا بذلك نعيم الأبد، وجنّة الخلد، ويأمنوا من النزوع إلى ما ليس لهم بحق.

ثمّ قال عليه السلام: يا بن الفضل، إن الله تبارك وتعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم، ألا ترى أنك لا ترى فيهم إلاّ محبّاً للعلو على غيره، حتّى أن منهم من قد نزع إلى دعوى الربوبية، ومنهم من قد نزع إلى دعوى النبوّة، بغير حقّها، ومنهم من قد نزع إلى دعوى الإمامة، بغير حقّها، مع ما يرون في أنفسهم من النقص، والعجز، والضعف، والمهانة، والحاجة، والفقر، والآلام، المتناوبة عليهم، والموت الغالب لهم، والقاهر لجميعهم.

يا بن الفضل، إن الله تبارك وتعالى لا يفعل بعباده إلاّ الأصلح لهم، ولا يظلم الناس شيئاً، ولكن الناس أنفسهم يظلمون[1].

تمثيل:

ما أشبه حال النفس الإنسانية في تقلّبها في أطوار الخلقة، ووقوعها من عالم الفطرة في مزابل الجهّال، ونسيانها عالمها عند الهبوط إلى منازل الأراذل، إلى أن تصل إلى درجة العقل الفعّال بحال البذر في تقاليب الأطوار، إلى أن يبلغ مرتبة الثمار، فيبتدىء أوّله وهو بذر يفسد لبّه في الأرض، ويفنى عن ذاته في الأماكن الغريبة، ثمّ يستحيل بقوّة نامية من حال إلى حال، حتّى ينتهي إلى ما كان أوّلاً، ويصل إلى درجة اللبّ الّذي كان عليها في بدء أمره، مع عدد كثير من أفراد نوعه، وفوائد وأرباح كثيرة حاصلة من سفره من الأوراق والقشور والأشجار والأنوار، فيخرج من بين تلك القشور والحشائش لبّاً صافياً، بإذن الله، ثمرة صالحة هي نتيجة تلك المقدّمات، ونهاية تلك الأشعّات تكون موجودة باقية ببقاء موجدها، مع انفساخ تلك الأمور، وزوالها.

(١) كتاب التوحيد: ٤٠٢ ح٩.

في قصّة آدم والشجرة

فصل

في تفسير مولانا الإمام العسكري عليه السلام، عن جدّه علي بن الحسين، قال: حدثني أبي، عن أبيه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: يا عباد الله، إن آدم لما رأى النور ساطعاً من صلبه؛ إذ كان الله قد نقل أشباحنا من ذروة العرش إلى ظهره، رأى النور ولم تبن الأشباح، فقال: يا ربّ، ما هذه الأنوار؟ فقال عزّ وجلّ: أنوار أشباح، نقلتهم من أشرف بقاع عرشي إلى ظهرك، ولذلك أمرت الملائكة بالسجود لك؛ إذ كنت وعاء لتلك الأشباح، فقال آدم: يار بّ، لو بيّنتها لي، فقال الله عزّ وجلّ؛ انظر يا آدم إلى ذروة العرش، فنظر آدم عليه السلام، ووقع نور أشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة العرش، فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التي في ظهره، كما ينطبع وجه الإنسان في المرآة الصافية، فرأى أشباحنا، فقال: ماهذه الأشباح يا ربّ؟.

قال الله: يا آدم، هذه أشباح أفضل خلقي وبريّاتي، هذا محمّد، وأنا الحميد المحمود في فعالي، شققت له اسماً من اسمي، وهذا عليّ، وأنا العليّ العظيم، شققت له اسماً من اسمي، وهذه فاطمة، وأنا فاطر السماوات والأرض، فاطم أعدائي من رحمتي يوم فصل قضائي، وفاطم أوليائي عمّا يعرهم ويشينهم، فشققت لها اسماً من اسمي، وهذا الحسن وهذا الحسين، وأنا المحسن المجمل شققت اسمهما من اسمي، هؤلاء خيار خليقتي، وكرام بريّتي، بهم آخذ، وبهم أعطي، وبهم أعاقب، وبهم أثيب، فتوسّل بهم إليّ يا آدم، وإذا دهتك داهية فاجعلهم إليّ شفعاءك، فإنّي آليت على نفسي قسماً حقاً ألاّ أخيب بهم أملاً، ور أردّ بهم سائلاً، فلذلك حين زلّت منه الخطيئة، ودعا الله عزّ وجلّ بهم، فتيب عليه، وغفرت له.

وقال الإمام عليه السلام: إن الله عزّ وجلّ لمّا لعن إبليس بإبائه، وأكرم الملائكة بسجودها لآدم، وطاعتهم لله عزّ وجلّ، أمر آدم وحوّاء إلى الجنة، وقال: ﴿يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا﴾[1]، من الجنة رغداً واسعاً، حيث شئتما، بلا تعب، ولا تقربا هذه الشجرة، شجرة علم محمّد وآل محمّد، الّذي آثرهم الله به دون سائر خلقه، فقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾ شجرة العلم، فإنّها لمحمد وآله خاصّة، دون غيرهم، لا يتناول منها بأمر الله إلاّ هم، ومنها ما كان يتناوله النبي وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام بعد إطعامهم المسكين واليتيم والأسير، حتّى لا يحسّوا بعدُ بجوع، ولا عش، ولا تعب، ولا نصب.

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٥.

وهي شجرة تميّزت من بين أشجار الجنة بأنّ سائر أشجار الجنة كان كلّ نوع منها يحمل نوعاً من الثمار والمأكول، وكانت هذه الشجرة وجنسها تحمل البرّ والعنب والتين والعنّاب، وسائر أنواع الأثمار والفواكه والأطعمة، فلذلك اختلف الحاكون لذكر الشجرة.

فقال بعضهم: هي برّة، وقال آخرون: هي عنبة، وقال آخرون هي تينة، وقال آخرون: عي عنّابة.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ﴾[(١)] تلتمسان بذلك درجة محمّد وآل محمد في فضلهم، فإنّ الله خصّهم بهذه الدرجة دون غيرهم، وهي الشجرة الّتي من تناول منها بإذن الله ألهم علم الأوّلين والآخرين، بغير تعليم، ومن تناول منها بغير إذن خاب من مراده، وعصى ربّه ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[(٢)] بمعصيتكما والتماسكما درجة قد أوثر بها غيركما؛ إذ رمتما[(٣)] بغير حكم الله، قال الله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا﴾[(٤)] عن الجنة بوسوسته، وخديعته، وإيهامه، وغروره، بأن بدأ بآدم فقال: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾[(٥)] إن تناولتما منها، تعلمان الغيب، وتقدران على ما يقدر عليه من خصّه الله تعالى بالقدرة ﴿أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ﴾[(٦)] لا تموتان أبداً ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾[(٧)].

وكان إبليس بين لحيي الحيّة، أدخلته الجنّة، وكان آدم يظنّ أن الحيّة هي التي تخاطبه، ولم يعلم أن إبليس قد اختبأ بين لحييها، فرد آدم على الحيّة: أيّتها الحية، هذا من غرور إبليس، كيف يخوننا ربّنا، أم كيف تعظّمين الله بالقسم به وأنت تنسبينه إلى الخيانة وسوء النظر، وهو أكرم الأكرمين؟ أم كيف أروم التوصّل إلى ما منعني منه ربّي عزّ وجلّ، وأتعاطه بغير حكمه؟.

فلما آيس إبليس من قبول آدم منه، عاد ثانية بين لحيي الحيّة فخاطب حوّاء من حيث وهمها أن الحية هي الّتي تخاطبها، وقال: يا حوّاء، أرأيت هذه الشجرة الّتي كان الله عزّ وجلّ حرّمها عليكما، قد أحلّها لكما بعد تحريمها؛ لما عرف من حسن طاعتكما له، وتوقيركما إياه، وذلك أن الملائكة الموكّلين بالشجرة الّتي معها الحراب يدفعون عنها سائر حيوان الجنّة، لا تدفعك عنها إن رمتها، فاعلمي بذلك أنه قد أحلّ لك، والبشرى لك، إن تناولتها قبل آدم كنت أنت المسلّطة عليه، الآمرة الناهية فوقه.

فقالت حوّاء: سوف أجرّب هذا، فرامت الشجرة، فأرادت الملائكة أن تدفعها بحرابها، فأوحى إليها إنّما تدفعون بحرابكم من لا عقل له يزجره، فأما من جعلته ممكّناً مميّزاً مختاراً فكلوه إلى عقله الّذي جعلته حجّة عليه، فإن أطاع استحقّ ثوابي، وإن عصى وخالف أمري

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٥.
(٢) المصدر السابق.
(٣) في المصدر: أردتماها.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٣٦.
(٥) سورة الأعراف، الآية، ٢٠.
(٦) سورة الأعراف، الآية: ٢١.
(٧) المصدر السابق.

استحقّ عقابي وجزائي، فتركوها، ولم يتعرّضوا لها بعدما همّوا منعها بحرابهم، فظنّت أن الله تعالى نهاهم عن منعها، وأنه قد أحلّها بعدما حرّمها، فقالت: صدقت الحيّة، فظنّت أنّ المخاطب لها هي الحيّة، فتناولت منها، ولم تنكر من نفسها شيئاً.

فقالت لآدم: ألم تعلم أن الشجرة المحرّمة علينا قد أبيحت لنا، تناولت منها، فلم تمنعني أملاكها، ولم أنكر شيئاً من ذلك، فذلك حين اغترّ آدم وغلط فتناول، فأصابهما الله ما قال في كتابه: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا﴾ بوسوسته وغروره ﴿مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ من النعيم ﴿وَقُلْنَا﴾ يا آدم ويا حوّاء، ويا أيّتها الحيّة وإبليس، وإبليس والحية وأولادهما أعداؤكم ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ منزل ومقرّ للمعاش ﴿وَمَتَٰعٌ﴾ منفعة ﴿إِلَىٰ حِينٍ﴾[1] حين الموت، قال الله عزّوجلّ: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ يقولها، فقالها ﴿فَتَابَ﴾ بها ﴿عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2]، القابل للتوبات، الرحيم بالتائبين.

فلما زلّت من آدم الخطيئة فاعتذر إلى ربّه عزّوجلّ فقال: يا ربّ تب عليّ واقبل معذرتي، وأعدني إلى مرتبتي، وارفع لديك درجتي، فلقد تبيّن نقص الخطيئة وذلّها بأعضائي وسائر بدني، قال الله تعالى: يا آدم أما تذكر أمري إياك أن تدعوني بمحمد وآله الطيبين عند شدائدك، ودواهيك، وفي النوازل تبهظك، قال آدم: يا ربّ، بلى، قال الله عزّوجلّ: فبهم بمحمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم، خصوصاً، فادعني أجبك إلى ملتمسك، وأزدك فوق مرادك.

فقال آدم: يا ربّ والهي، قد بلغ عندك من محلّهم أنك بالتوسّل بهم تقبل توبتي، وتغفر خطيئتي، وأنا الّذي أسجدت له ملائكتك، وأبحته جنّتك، وزوّجته حوّاء أمتك، وأخدمته كرام ملائكتك.

قال الله: يا آدم، إنّما أمرت الملائكة بتعظيمك بالسجود؛ إذ كنت وعاء لهذه الأنوار، ولو كنت سألتني بهم قبل خطيئتك أن أعصمك منها، أو أن أفطنك لدواعي عدوّك إبليس حتّى تحترز منها، لكنت قد فعلت ذلك، ولكن المعلوم في سابق علمي يجري موافقاً لعلمي، والآن فبهم فادعني لأجيبك، فعند ذلك قال آدم: اللهم بجاه محمّد وآل محمّد الطيبين، بجاه محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسين، والطيّبين من آلهم، لمّا تفضّلت بقبول توبتي، وغفران زلّتي، وإعادتي من كراماتك إلى مرتبتي.

ثمّ قال الله عزّوجلّ: قد قبلت توبتك، وأقبلت برضواني عليك، وصرفت آلائي ونعمائي إليك، وأعدتك إلى مرتبتك من كراماتي، ووفرت نصيبك من رحماتي، فذلك قول

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٦.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٣٧.

الله عَزَّوَجَلَّ : ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[١]، **انتهى كلامه صلوات الله عليه**[٢].

وليعلم أن الجنة الّتي خرج منها أبونا آدم - على نبيّنا وعليه السلام - غير الجنة الّتي وعد المتّقون من وجه، كما أشرنا إليه فيما سلف، ولهذا ورد في الأخبار أنها كانت بستاناً من بساتين الدنيا، ولو كانت تلك الجنة لما خرج منها أبداً.

فصل

قال بعض أهل الحكمة: إن الإنسان من أوّل زمان إفاضة القوّة العاقلة عليه إلى حين استرجاعها ما دام مراعياً لأوامر الحقّ سبحانه، غير منحرف عن فطرته الأصلية، ولا معرض عن عبادته، ولا ملتفت إلى غيره، فإنه في الجنّة، وإن كانت الجنة على مراتب، كما قال تعالى: ﴿لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾[٣].

ولذلك قال صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «**كلّ مولود يولد فعلى الفطرة، وإنما أبواه هما اللذان يهوّدانه، وينصّرانه**»[٤]: إذ كانت نفسه قبل الجواذب الخارجية عن القبلة الحقيقية غير مدنّسة بشيء من الاعتقادات الفاسدة، والهيئات الرديئة، وإن كانت المرتبة السامية والغرفة العالية إنّما تنال بعد المفارقة، واستصحاب النفس لأكمل زاد[٥].

وقال في بيان حقيقة وسوسة الشيطان: إن الفعل إنّما يصدر من الإنسان بواسطة أمور مترتبة ترتيباً طبيعياً، أوّلها تصور كون الفعل ملائماً، وهو المسمى بالداعي، ثمّ إنّ ذلك الشعور يترتب عليه ميل النفس إلى الفعل المسمى ذلك الميل إرادة، فيترتب على ذلك الميل حركة القوّة النزوعية المحركة للقوّة المسماة قدرة، المحركة للعضل إلى الفعل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: صدور الفعل عن مجموع القدرة والإرادة أمر واجب، فليس للشيطان فيه مدخل، ووجود الميل عن تصوّر كونه نافعاً وخيراً أمر لازم، فلا مدخل للشيطان أيضاً فيه، فلم يبق له مدخل إلاّ في إلقاء ما يتوهّم كونه نافعاً أو لذيذاً إلى النفس، ممّا يخالف أمر الله سبحانه، فذلك الإلقاء في الحقيقة هو الوسوسة، وهو عين ما حكى الله سبحانه عنه

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٣٧.

(٢) تفسير الإمام العسكري عَلَيْهِ السَّلَامُ: ٢٢٠ - ٢٢٦ مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٢٠.

(٤) هذا الحديث تارة ينقل عن النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وأخرى عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، مع اختلاف بعض الألفاظ. انظر: من لا يحضره الفقيه؛ ٢: ٤٩، ح ١٦٦٨؛ وتصحيح الاعتقاد: ٦١، وعدة الداعي: ٣٣٢، وغيرها من المصادر.

(٥) شرح نهج البلاغة، لابن ميثم البحراني: ١: ١٩٣.

بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[(١)].

إذا عرفت ذلك فاعلم أن متابعة إبليس تعود إلى انقياد النفس لجذب الوهم والقوى البدنية الّتي هي الشياطين عن الوجهة المقصودة، والقبلة الحقيقية وهي عبادة الحقّ سبحانه، وفتنتها لها بتزيين ماحرّم الله عليها.

فأما ما يقال: إن إبليس لم يكن له تمكّن من دخول الجنة، وإنما توسّل بالحية ودخل في فمها إلى الجنّة، حتّى تمكّن من الوسوسة لآدم عليه السلام، واغتراره، فالمراد[(٢)] بالحيّة هي القوّة المخيّلة؛ وذلك إن الوهم إنما تمكّن من التصرّف وبعث القوى المحرّكة كالشهوة والغضب الّتي هي جنوده وشياطينه على طلب الملاذ البدنية، والشهوات الحسية الدنية، وجذب النفس إليها بتصوير كونها لذيذة نافعة، بواسطة القوّة المتخيّلة.

ووجه تشبيهها بالحيّة، أن الحيّة لما كانت لطيفة، سريعة الحركة، تتمكّن من الدخول في المنافذ الضيّقة، وتقدر على التصرّف الكثير، وهي مع ذلك سبب من أسباب الهلاك، بما تحمله من السم، وكانت المتخيّلة في سرعة حركاتها وقدرتها على التصرّف السريع، والإدراك ألطف من سائر القوى، وهي الواسطة بينا لنفس والوهم، وكانت بما اشتملت عليه من تحمل كيد إبليس، وإلقاء الوسوسة بواسطتها إلى النفس، سبباً قويّاً للهلاك السرمد، والعذاب المؤبد، لا جرم كان أشبه ما تشبّه به الحيّة لما بينهما من المناسبة، فحسن اطلاق لفظ الحية عليها.

كذا ذكره كمال الدين ابن ميثم البحراني[(٣)]، في شرح نهج البلاغة[(٤)]، ناقلاً عن المأوّلين لهذه القصّة، وتمام الكلام في حقيقة الشياطين، سنذكره فيما بعد، إن شاء الله.

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٢٢.
(٢) في المصدر: فقالوا المراد.
(٣) وهو: كمال الدين، ميثم بن علي بن ميثم البحراني، العالم الربّاني، والفيلسوف المتبحّر، المحقّق، والحكيم المتألّه، المدقّق، جامع المعقول والمنقول، أستاذ الفضلاء الفحول، صاحب الشروح على نهج البلاغة. يروي عن المحقّق نصير الدين الطوسي، والشيخ كمال الدين علي بن سليمان البحراني، ويروي عنه آية الله العلاّمة والسيّد عبد الكريم بن طاووس، قيل: إن الخواجة نصير الدين الطوسي تلمّذ على كمال الدين ميثم في الفقه، وتلمّذ كمال الدين على الخواجة في الحكمة، توفّي سنة «٦٧٩ هـ»، وقبره في هلتا من قرى ماحوز. وحكي عن بعض العلماء: أنّ ميثم حيثما وجد فهو بكسر الميم، إلاّ ميثم البحراني فإنّه يفتح الميم، والله تعالى العالم، وكتب الشيخ سليمان البحراني رسالة في أحواله سمّاها السلافة البهية.
انظر ترجمته في: الكنى والألقاب: ١: ٤٣٣، وأمل الآمل: ٢: ٣٣٢/ ١٠٢٢.
(٤) شرح نهج البلاغة، لابن ميثم البحراني؛ ١: ١٩٤ و١٩٥.

في الآيات الإنسانية من العجائب والغرائب

- ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[(١)]

- ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾[(٢)]

□□

فصل

إن في النفس الإنسانية لآيات، وأسرار، وحكماً، وعجائب، وغرائب، لا تحصى، وقد مضت الإشارة إلى شطر منها، كاشتمالها على كلّ الوجود، وجميع النشآت، وهي من أعظم آياتها، وبهذا الاعتبار مظهر لاسم الله الأعظم.

وكتقدّمها على الموجود البدني النفسي، وتأخرها عنه باعتبارين، وهي أيضاً عجيب جداً، وكإحاطتها بالبدن كلّه، مع تنزّهها عن المكان والتحيّز، وكاتّصافها بالعلم والقدرة، والسمع، والبصر، والحياة، والإرادة، وسائر صفات الكمال، تخلق في مملكتها ما تشاء، وتحكم ما تريد فهي عاجزة عن معرفة ذاتها، وكنه حقيقتها، وهي من أعجب العجائب.

وكتطوراتها في الأطوار، وترقّياتها بحسب درجاتها ومقاماتها من لدن كونها جنيناً، بل نطفة قطرة، إلى أن تصير عالماً ربّانياً، ملاقياً لله سبحانه، كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[(٣)]، أوتصير ملكاً من الملوك، شديد البطش، والهمة، يملك جميع الأرض ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[(٤)].

وكإطاعة جميع الموجودات إياها، وتوجّهها شطر كعبة قلبها، ودخولها في دينها أفواجاً، وتسخرها لها، إنّ في ذلك لآيات، وما يعقلها إلاّ العالمون.

وكخسّتها وشرفها، وبُعد مراقيها في معارجها، وانحطاط درجاتها في تسفّلها، فإما إلى أسفل سافلين، أولها أجر غير ممنون.

وكصيرورة الحقّ سبحانه سمعها وبصرها ويدها ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾[(٥)].

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٣٥.
(٢) سورة الذاريات، الآيتان: ٢٠ و ٢١.
(٣) سورة الانشقاق، الآية: ٦.
(٤) سورة الروم، الآية، ٢٢.
(٥) سورة ق، الآية: ٣٧.

وككونها في أوّل الحدوث، وبحسب الظاهر صورة نوع واحد، ويصير آخراً، وبحسب الباطن صور أنواع كثيرة حتّى قد يسري ذلك في الظاهر - أيضاً - كما عرفت ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١].

فصل

ومن العجائب الواقعة في النشأة الإنسانية: الطبع الموزون، وتناسب البحور، والصوت الحسن، ونحو ذلك.

مثلاً: بحر الهزج هو أربع مفاعيلن، وإن ابتدأت بعيلن، وختمت بمفا، صار بحر الرجز الّذي هو أربع مستفعلن، وإن ابتدأت بلن، وختمت بمفاعي صار بحر الرمل الّذي هو أربع فاعلاتن، وعلى هذا القياس تتناسب البحور.

ومن هذا القبيل الأصول الايقاعية، فإنّ كلّ دور بمثابة مصراع، والأزمنة المتخللة بين النقرات بمثابة الحروف.

وأعجب من ذلك أن حركة النبض على وفق النسب الموسيقية.

قال في القانون: ينبغي أن يعلم أن للنبض طبيعة موسيقارية، وكما أن صناعة الموسيقى تتم بتأليف النغم على نسبة بينها في الحدة والثقل، وبأدواء إيقاع مقدر للأزمنة الّتي تتخلل نقراتها، كذلك حال النبض، فإنّ نسبة ازمنته في السرعة والتواتر نسبة إيقاعية، ونسبة أحواله في القوّة والضعف، وفي المقدار نسبة كالتأليفة.

وكما أن أزمنة الإيقاع ومقادير النغم قد تكون متّفقة، وقد تكون غير متّفقة، كذلك الاختلافات قد تكون منتظمة، وقد تكون غير منتظمة[٢].

فصل

ومن العجائب الواقعة في العالم الإنساني: الأحلام.

روى في الكافي، بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، أنه قال: «إنّ رأي المؤمن، ورؤياه، في آخر الزمان على سبعين جزءً من أجزاء النبوّة»[٣].

وبإسناده عن مولانا الرضا عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أصبح قال لأصحابه: هل من مبشّرات، يعني به الرؤيا»[٤].

---

(١) سورة الرعد، الآية ٤؛ وسورة النحل، الآية: ١٢، وسورة الروم، الآية ٢٤.

(٢) انظر: هامش شرح المنظومة: ٥: ١١٢، حيث ذكر هذا القول عن القانون.

(٣) الكافي: ٨: ٩٠، ح٥٨.

(٤) الكافي: ٨: ٩، ح٥٩.

وروى العامة بأسانيدهم ما يقرب من الحديثين[١].

وسبب الرؤيا انحباس الروح البخاري من الظاهرة إلى الباطن، بأسباب شتى، مثل طلب الاستراحة عن كثرة الحركة، ومثل الاشتغال بتأثيره في الباطن لينفتح السد، ولهذا يغلب النوم عند امتلاء المعدة.

ومثل أن يكون الروح قليلاً ناقصاً، فلا يفي بالظاهر والباطن جميعاً، ولزيادته ونقصانه أسباب طبّية مذكورة في كتب الأطبّاء.

فإذا انحبس الروح إلى الباطن، وركدت الحواس بسبب من الأسباب، بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس؛ لأنها لا تزال مشغولة بالتفكّر فيما تورده الحواس عليها، فإذا وجدت فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع، فإن كانت عالية معتادة بالصدق، أو مائلة إلى العالم الروحاني العقلي، متوجّهة إلى الحق، مطهرة من النقائص، معرضة عن الشواغل البدنية، متّصفة بالمحامد، أو غير ذلك ممّا يوجب تنويرها ونقويتها وقدرتها على خرق العالم الحسي، من الإتيان بالطاعات والعبادات، واستعمال القوى، والآلات بموجب الأوامر الإلهية، وحفظ الاعتدال بين طرفي الإفراط والتفريط فيها، ودوام الوضوء، والذكر، وخصوصاً من أوّل الليل إلى وقت النوم، وصحة البدن، واعتدال مزاجه الشخصي، والدماغي، اتّصلت بالجواهر الروحانية الشريفة، الّتي فيها نقوش جميع الموجودات، كلية وجزئية، المسماة بالكتاب المبين، وأمّ الكتاب، على ما مرّ تفصيله، فانتقشت بما فيها من صور الأشياء، لاسيّما ما ناسب أغراضها، ويكون مهمّاً لها.

فإنّ النفس بمنزلة مرآة ينطبع فيها كلّ ما قابلها من مرآة أخرى عند حصول الأسباب، وارتفاع الحجاب بينهما، والحجاب هاهنا اشتغال النفس بما توروده الحواس، فإذا ارتفع ظهر فيها من تلك المرائي ما يناسبها ويحاذيها.

فإن كانت المتخيّلة غالبة، أو إدراك النفس للصورة ضعيفاً، صارت المتخيّلة بطبعها إلى تبديل ما رأته النفس بمثال، كتبديل العلم باللبن، وتبديل العدوّ بالحيّة، وتبديل الملك بالبحر، أو الجبل، إلى غير ذلك؛ وذلك لما دريت أن لكلّ معنىً صورة في نشأة غير صورته في النشأة الأخرى، وأن النشآت متطابقة.

نقل أن رجلاً جاء إلى ابن سيرين وقال: رأيت كأن في يدي خاتماً أختم به أفواه الرجال، وفروج النساء، فقال: إنك مؤذّن تؤذّن في شهر رمضان، قبل الفجر، فقال: صدقت.

وجاء آخر فقال: كأنّي أصببت الزيت في الزيتون، فقال: إن كانت تحتك جارية اشتريتها ففتّش عن حالها، فإنّها أمّك؛ لأنّ الزيتون أصل الزيت، فهو ردّ إلى الأصل، فنظر، فإذا جاريته كانت أمّه، وقد سبيت في صغره.

---

(١) انظر: مسند أحمد: ١: ٢١٩، وسنن الدارمي: ١: ٣٠٤، وصحيح مسلم: ٢: ٤٨، وغيرها.

وقال آخر له: كأني أعلق الدرّ في أعناق الخنازير، فقال: كأنّك تعلّم الحكمة غير أهلها، وكان كما قال.

وربما تبدل المتخيّلة الأشياء المرئية في النوم بما يشابهها، ويناسبها مناسبة ما، أو ما يضادّها، كما من رأى أنه ولد له ابن فتولد له بنت، وبالعكس، وهذه الرؤيا تحتاج إلى مزيد تصرّف في تعبيره، بأن يحلل بالعكس، أي يرجع من الصور الخيالية الجزئية إلى المعاني النفسانية الكلية، وربما لم تكن انتقالات المتخيلة مضبوطة بنوع مخصوص، فانشعبت وجوه التعبير، فصارت مختلفاً بالأشخاص والأحوال والصناعات، وفصول السنة، وصحة النائم ومرضه.

وصاحب التعبير لا ينال إلاّ بضرب من الحدس، ويغلط فيه كثيراً للالتباس.

وإن كانت النفس سفلية متعلقة بالدنيا، منهمكة في الشهوات، حريصة على المخالفات، مستعملة للمتخيّلة في التخيلات الفاسدة، وغير ذلك، ممّا يوجب الظلمة، وازدياد الحجب، أو سوء مزاج الدماغ، فلا تتصل بالجواهر الروحانية بمجرد ذلك، فتفعل باختراعها بقوّتها المتخيّلة في مملكتها وعالمها الباطني، صوراً وأشخاصاً جسمانية، بعضها مطابقة لما يود في الخارج، وبعضها جزافات لا أصل لها في شيء من العوالم، بل هو من دعابات المتخيّلة، واضطرابها الّتي لا تفتر عنها في أكثر الأحوال، ثمّ انتقلت منها وحاكتها بأمور أخرى في النوم، فبقيت مشغولة بمحاكاتها، كما تبقى مشغولة بالحواسّ في اليقظة، وخصوصاً إذا كانت ضعيفة منفعلة عن آثار القوى، وهي أضغاث الأحلام.

ولمحاكاتها أسباب من أحوال البدن ومزاجه، فإن غلب على مزاجه الصفراء حاكاها بالأشياء الصفر، وإن كان فيه الحرارة حاكاها بالنار والحمّام الحار، وإن غلبت البرودة حاكاها بالثلج والشتاء، ونظائرهما، وإن غلبت السوداء حاكاها بالأشياء السود والأمور الهائلة.

قال بعض العلماء: وإنما حصلت صورة النار - مثلاً - في التخيل عند غلبة الحرارة؛ لأنّ الحرارة الّتي في موضع تتعدى إلى المجاور لها كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام بمعنى أنه سيكون سبباً لحدوثه؛ إذ خلقت الأشياء موجودة وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره، والقوّة المتخيّلة منطبعة في الجسم الحار فتتأثّر به تأثّراً يليق بطبعها؛ لأنّ كلّ شيء قابل يتأثّر من شيء، فإنما يتأثر منه بشيء يناسب جوهر هذا القابل وطبعه، فالمتخيلة ليست بجسم حتّى تقبل نفس الحرارة، فتقبل من الحرارة ما في طبعها القبول له، وهو صورة الحار، فهذا هو السبب فيه[1].

---

(١) المبدأ والمعاد: ٤٧١، فصل في أضغاث الأحلام وهي المنامات الّتي لا أصل لها.

وصل

سئل مولانا الصادق عليه السلام: الرجل يرى الرؤيا، فتكون كما رآها، وربما رأى الرؤيا فلا تكون شيئاً، قال: إن المؤمن إذا نام خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة إلى السماء، وكلّ ما رآه روح المؤمن في ملكوت السماء في موضع التقدير والتدبير فهو الحق، وكلّ ما رآه في الأرض فهو أضغاث أحلام، فقيل له: ويصعد روح المؤمن إلى السماء؟ قال: نعم، قيل: كيلا يبقى منه شيء في بدنه؟ فقال: لا، لو خرجت كلّها من الإنسان حتّى لا يبقى منه إذاً لماتت، قيل: وكيف يخرج؟ فقال: إنّماء ترى الشمس في السماء في موضعها، وضوؤها وشعاعها في الأرض، فكذلك الروح، أصلها في البدن، وحركتها ممدودة[١].

وعن مولانا الباقر عليه السلام ما يقرب من صدر الحديث، إلاّ أنه قال: «وما رأت في الهواء فهو أضغاث»[٢].

ويقرب منه ما رواه أمير المؤمنين عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، إلاّ أنه قال: «فما رأى عند رب العالمين فهو حق»[٣].

وفي الصحيح، عن مولانا الرضا عليه السلام: أن «الرؤيا على ما تعبّر»[٤].

وفي الموثّق، عنه أو عن أبيه عليه السلام: «أنّ امرأة رأت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله أن جذع بيتها قد انكسر، فأتت النبي صلى الله عليه وآله فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها النبي صلى الله عليه وآله: يقدم زوجك ويأتي وهو صالح، وقد كان زوجها غائباً، فقدم كما قال النبي صلى الله عليه وآله، ثمّ غاب زوجها غيبة أخرى، فرأت في المنام كأن جذع بيتها قد انكسر، فأتت النبي صلى الله عليه وآله فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها: يقدم زوجك، ويأتي صالحاً، فقدم على ما قال، ثمّ غاب زوجها ثالثة، فرأت في منامها أن جذع بيتها قد انكسر، فلقيت رجلاً أعسر فقصّت عليه الرؤيا، فقال لها الرجل السوء: يموت زوجك، قال: فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله، فقال: ألا كان عبّر لها خيراً»[٥].

وعن النبي صلى الله عليه وآله: «الرؤيا لا تقصّ إلاّ على مؤمن، خلا من الحسد والبغي»[٦].

فصل

الاتصال بالجواهر الروحانية كما يكون في المنام، فكذلك قد يكون في اليقظة أيضاً، كما أن الاختراعات الخالية تكون في الحالتين؛ وذلك لأنّ رفع الحجاب بين مرآة النفس وذلك

(١) جامع الأخبار: ١٧٢، مع اختلاف يسير.
(٢) أمالي الصدوق: ١٤٥، ح١٦.
(٣) أمالي الصدوق: ١٤٦، ح١٧.
(٤) الكافي: ٨: ٣٣٥، ح٥٢٧.
(٥) الكافي: ٨: ٣٣٥، ح٥٢٨.
(٦) الكافي: ٨: ٣٣٦، ح٥٣٠.

العالم كما يكون بالمنام، فكذلك قد يكون بأسباب أخر، مثل صفاء النفس، بحسب أصل الفطرة، ومثل انزعاج النفس وانضجارها عن هذا العالم، بسبب ما يكدرها، وينغص عيشها الدنياوي، من المؤلمات، والمنفّرات، فيتوجّه إلى عالمها هرباً من هذه الأمور الموحشة، فيرتفع الحجاب بينها وبين عالمها.

ومثل الرياضات العلمية والعملية الّتي توجب المكاشفات الصورية والمعنوية، أي ظهور الحوادث والحقائق، ومثل الموت الإرادي الّذي يكون للأولياء، ومثل الموت الطبيعي الّذي يوجب كشف الغطاء للجميع، سواء كانوا سعداء، أو أشقياء، ومثل ما لو غلب على المزاج اليبوسة والحرارة، وقلّ الروح البخاري حتّى صرفت النفس لغلبة السوداء، وقلّة الروح عن موارد الحواس، فيكون مع فتح العين وسائر أبواب الحواس كالمبهوت الغافل الغائب عما يرى ويسمع؛ وذلك لضعف خروج الروح إلى الظاهر، فهذا أيضاً لا يستحيل أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب، فيحدّث به، ويجري على لسانه، فكأنّه أيضاً غافل عما يحدّث به، وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين، وبعض الكهنة، فيحدّثون بما يكون موافقاً لما سيكون.

وصل

فما تتلقّاه النفس في اليقظة فعلى وجهين: فإن كان النفس قوية وافية بضبط الجوانب، لا تشغلها المشاعر السفلية عن المدارك العالية، وتكون سحيّلتها قوية على استخلاص الحس المشترك عن مشاهدة الظواهر إلى مشاهدة ما تراها في الباطن فلا يبعد أن يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت، فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر إلى التأويل، ومنه ما ليس كذلك، فيفتقر إليه، أو يكون شبيهاً بالمنامات الّتي هي أضغاث أحلام، إن أمعنت المتخيّلة في الانتقال والمحاكاة، وإن لم تكن كذلك فلا تخلو إمّا أن تستعين بما يقع للحس دهشة، وللخيال حيرة، أو لا، بل كانت لضعف طبيعي في الحواس، أو مرض طارىء، فالأول كفعل المستنطقين المشغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بأمور مترقرقة، أو بأشياء ملطّخة سود مدهشة، محيّرة للحس، مرعشة للبصر، برجرجتها، أو شفيفها، وكاستعانة بعض المتصوّفة والمتكهّنة برقص، وتصفيق، وتطريب، فكلّ هذه موهنة للحواس، مخلّة بها.

وربّما يستعينون أيضاً بالإيهام بالعزائم، وبأدعية غير مفهومة الألفاظ، توجب الترهيب بالجنّ، إذا استنطقوا غيرهم، والثاني كما للمصروعين والممرورين، ومن في قواه ضعف، وفي دماغه رطوبة قابلة.

وقد يجتمع الشيئان ضعف العائق، وقوّة النفس، بتطريب وغيره، كما لكثير من المرتاضين من أولي الكد وهذا حسن، وما للكهنة والممرورين نقص أو ضلال، وتعطيل للقوى عما خلقت لأجله.

وأمّا الفضلاء فرياضاتهم وعلومهم مرموزة[١] مكتومة عن المحجوبين.

فصل

قال بعض العلماء: اعلم أن أكثر ما تظهره قوّة الكهانة ونحوه من قوى النفوس في أوقات الأنبياء، وقُبَيل ظهورهم؛ وذلك أن الفلك إذا أخذ في التشكل بشكل يتمّ به في العالم حدث عظيم، عرض من ابتداء ذلك الشكل، وغايته أحداث في الأرض شبيهة بما يريد أن يتمّ، ولكنها تكون غير تامّة؛ لأنّ سببها غير تام[٢].

فإذا استكمل ذلك الشكل في الفلك وتمّ، وجد به في العالم ما يقتضيه في أسرع زمان؛ لسرعة تبدّل أشكال الفلك، فتظهر تلك القوّة الّتي يوجبها ذلك الشكل في شخص واحد، أو شخصين، أو أكثر، على حسب ما تقتضيه العناية الإلهية، وتستوعب ذلك الشخص تلك القوّة على الكمال، فأما من قرب من ذلك الشكل ولم يستوفه فإنه يكون ناقص القوّة بحسب بعده من الشكل.

ويظهر ذلك النقصان بظهور النبوّة المقصودة من ذلك الشكل، فيتبيّن قصور القوى المتقدمة على النبي، والمتأخرة عنه، ونقصانها عن ذلك التمام.

قال: فأما صفة الكاهن من أصحاب تلك القوى فهو أن صاحب قوّة الكهانة إذا أحسّ بها من نفسه تحرّك إليها بالإرادة ليكملها، فيبرزها في أمور حسّية، ويثيرها في علامات تجري مجرى الفال، والزجر، وطَرْق الحصى، وربما استعان بالكلام الّذي فيه سجع وموازنة، أو بحركة عنيفة من عدو حثيث، كما حكي عن كاهن من الترك، أو تحريك رأس[٣]، كما نقل إلي من شاهد كاهناً كان في زماننا.

[إلى أن قال:] والغرض من ذلك اشتغال النفس عن المحسوسات، فتداخل نفسه، ويقوى فيها ذلك الأثر، ويهجس في نفسه في تلك الحركة ما يقذفه على لسانه، وربما صدق الكاهن، وربما كذب؛ وذلك أنه يتمم نقصه بأمر مباين لكماله، غير داخل فيه، فيعرض له الكذب، ويكون غير موثوق به، وربّما تعمّد الكذب خوفاً من كساد بضاعته، فيستعمل الزرق ويخبر بما لا أثر له في نفسه، ويضطرّ إلى التخمين.

---

(١) هكذا في المخطوطة، وقد وردت هذه العبارة أيضاً في الشواهد: ٣٤٦، الإشراق الخامس، في كيفية الإنذارات. وفي غيره «مرموضة» بدل «مرموزة» كما في المبدأ والمعاد: ٤٧٦ ضابط عقلي وتقسيم حكمي.

(٢) جملة «لأن سببها غير تام» غير موجودة في المصدر.

(٣) عبارة «أو تحريك رأس» غير موجودة في الصدر.

ودرجات هؤلاء متفاوتة بحسب قربهم من الأفق الإنساني، وبعدهم منه، وبقدر قبولهم للأثر العلوي.

ويتميّزون عن الأنبياء بالكذب، وما يدّعونه من المحالات، وإن اتّفق أن يلزم أحدهم الصدق، فإنه لا يتجاوز قدره في قوّته، ويبادر إلى التصديق بأول أمر يلوح من النبي، ويعرف فضله، كما روي عن طليحة[1]، وسواد بن قارب[2]، ونحوهما من الكهنة في زمان الرسول ﷺ[3].

فصل

ومن الآيات الغريبة الإنسانية غير ما ذكر من الإخبار بالمغيبات، تأثيره في مادّة العالم بإزالة صورة، ونزعها عن المادة، أو تلبيسها إياها، فيؤثّر في استحالة الهواء إلى الغيم، ونزول الأمطار، أو في إزالة المرض عن مريض، أو في إهلاك، أو إنجائهم، أوخشوع سبع له، أو عدم تنفّر طائر منه، أو غير ذلك ممّا يجري مجراها، سواء كان بدعاء، أو برقية، أو غيرهما؛ ولذلك كله أسباب ذاتية ووجوه عقلية، ليس بمستبعد في قدرة الله، ولا بمستنكر على الله، وربما يتأتى لنا أن نذكر بعضها، كما استفدناه من أهلها، فاسمع:

وصل

قد علمت أن الأجسام مطيعة للنفوس، متأثّرة عنها، وأن صور الكائنات تتعاقب على

---

(١) وهو: طليحة بن خويلد الأسدي (٢١ هـ - ٦٤٢م): من أسد خزيمة، متنبّىء، شجاع، من الفصحاء، يقال له: «طليحة الكذّاب»، كان من أشجع العرب، يعد بألف فارس - كما يقول النووي - قدم على النبي ﷺ في وفد بني أسد، سنة ٩هـ، وأسلموا. ولمّا رجعوا ارتدّ طليحة، وادّعى النبوّة، في حياة رسول الله ﷺ، فوجّه إليه ضرار بن الأزور، فضربه ضرار بسيف يريد قتله، فنبا السيف، فشاع بين الناس أنّ السلاح لا يؤثّر فيه. ومات النبي ﷺ، فكثر أتباع طليحة، من أسد، وغطفان، وطيّىء، وكان يقول: إنّ جبريل يأتيه، وتلا على الناس أسجاعاً أمرهم فيها بترك السجود في الصلاة، وكانت رايته حمراء، وطمع بامتلاك المدينة، فهاجمها بعض أشياعه، فردّهم أهلها، وغزاه أبو بكر، وسيّر إليه خالد بن الوليد، فانهزم طليحة إلى بزاخة - بأرض نجد - وكان مقامه في سميراء، بين توز والحاجر، في طريق مكّة، وقاتله خالد، ففرّ إلى الشام، ثمّ أسلم بعد أن أسلمت أسد وغطفان كافّة، ووفد على عمر، فبايعه في المدينة، وخرج إلى العراق، فحسن بلاؤه في الفتوح، واستشهد بنهاوند.
انظر: الأعلام: ٣: ٢٣٠، وسير أعلام النبلاء: ١: ٣١٧.

(٢) وهو: سواد بن قارب (نحو ١٥ هـ. نحن ٦٣٦ م)، الأزدي، الدوسي، أو السدوسي: كاهن، شاعر، في الجاهلية، صحابيّ في الإسلام، له أخبار، عاش إلى خلافة عمر، ومات بالبصرة. (الأعلام: ٣: ١٤٤).

(٣) شرح نهج البلاغة، لابن ميثم البحراني: ٢: ٢٢٠ و٢٢١.

المواد العنصرية بتأثيرات النفوس الفلكية، والنفس الإنسانية إذا قويت يمكن أن تتشبّه بها تشبّه الأولاد بالآباء، فتؤثر في مادّة العناصر تأثيرها.

وأمّا إذا لم تقوَ فلم يتعدّ تأثيرها إلى غير بدنها وعالمها الخاص، وما من نفس إلاّ ولها تأثيرات في عالمها الخاص، حتّى أن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله، والجذع على قرار أيضاً، فإنّ النفس إذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها، وحدثت رطوبة العرق والرعشة، وإذا حدثت فيها صورة الغلبة تسخّن البدن واحمرّ الوجه، وإذا وقعت فيها صورة النكاح حدثت حرارة مسخّنة منفخة للريح، حتّى تمتلىء به عروق آلة الوقاع، فتنهض له، وهذه الحوادث في البدن إنما تكوّنت بمجرد التصورات.

ويظهر من هذا أنه ليس من شرط كلّ مسخّن أن يكون حارّاً، وكذا مثله، فإذا صارت الأمزجة تتأثر عن الأوهام، فلا عجب من أن تكون لبعض النفوس قوّة كمالية صارت كأنها نفس العالم، فيؤثر في غير بدنها تأثيرها في بدنها، فتطيعها مادّة العالم طاعة البدن للنفس، أو تنفعل عنها قوى نفوس أخرى تفعل فيها، لا سيّما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية الّتي لها، فتقهر شهوة، أو غضباً، أو خوفاً من غيرها.

فصل

إن هذه القوّة للنفس ربما كانت بحسب المزاج الأصلي؛ لما يفيده من هيئة نفسانية تشخّصها، وربّما يحصل بمزاج طارىء، وربما يحصل بضرب من الكسب والتعويد، يجعل النفس وهي في البدن كالمجردة؛ لشدة الذكاء، كما يحصل لأولياء الله الأبرار.

فالذي يقع له هذا في جبلّة النفس، ثمّ يكون خيّراً رشيداً، مزكّياً فيه فهو ذو معجزة من الأنبياء، أوكرامة من الأولياء، وتزيده تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلّته، فيبلغ المبلغ الأقصى.

والذي يقع له هذا ثمّ يكون شرّيراً، ويستعمله في الشرّ، فهو الساحر الخبيث،وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى، فلا يلحق شأو الأذكياء فيه.

وكأنّ الإصابة بالعين من هذا القبيل، والمبدأ فيها حالة نفسانية معجبة، تؤثر نهكاً في المتعجّب منه بخاصّيته، قال النبي ﷺ: **«العين حقّ»**[(١)]، وقال أيضاً: **«العين تدخل**[(٢)] **الرجل القبر، والجمل القدر»**[(٣)]، ومعناه: أنه يستحسن الجمل - مثلاً - ويتعجّب منه، فيتوهّم لرداء نفسه الخبيثة سقوط الجمل، فينفعل جسم الجمل عن توهّمه، ويسقط في الحال.

---

(١) عوالي اللئالي: ١: ١٦٩، ح١٨٨.
(٢) في المصدر: إنّ العين لتدخل.
(٣) جامع الأخبار: ١٥٧.

فصل

إن الأمور الغريبة تنبعث في هذا العالم من مبادىء ثلاثة:

أحدها: الهيئة النفسانية المذكورة.

وثانيها: خواصّ الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس للحديد بقوّة تخصّه.

وثالثها: قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئة وضعيّة، أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فعلية وانفعالية مناسبة، تستتبع حدوث آثار غريبة.

والسحر من قبيل القسم الأوّل، بل المعجزات والكرامات أيضاً، والنيّرنجات من قبيل القسم الثاني، وكذا الحيل. والطلسمات من قبيل القسم الثالث، وكذا دعوة الكواكب، بل العزائم أيضاً.

فصل

ومن الغرائب الإنسانية إطاقته بقوّته فعلاً، أو تحريكاً، أو حركة تخرج عن وسع مثله، والسرّ فيه إنما بدأ القوّة البدنية هو الروح الحيواني، ثمّ هو قد ينقبض إلى داخل فتنحط القوّة كما تعرض عند خوف، أو حزن، وقد تنبسط إلى خارج، فتتضاعف القوّة، كما يعرض عند الغضب والمنافسة، وكما يعرض عند الفرح المطرب، أو الانتشاء المعتدل، فيمكن أن يعرض لعبد من عباد الله ارتياح، كما يعرض عند الفرح، فأُعطي القوّة الّتي لها سلاطة وقهر، أو تغشيه غرّة كما تغشى عند المنافسة، فاشتعلت قواه حمية، وكان ذلك أعظم وأجسم ممّا يكون عند طرب، أوغضب، ولا سيّما إذا كان ذلك ببهجة الحق، والاغترار الرباني، والحمية الإلهية، من لدن مبدأ الحق، وأصل الرحمة، كما يكون لأولياء الله، وإليه أشار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «**والله ماقلعت باب خيبر بقوّة جسدانية، ولكن قلعته بقوّة ربّانية**»[١].

فصل

ومن ذلك الإمساك عن القوت مدّة غير معتادة، والسر فيه توجّه النفس بالكلية إلى أمرما، وسيّما إذا كان من الأمور القدسية، والنشأة العليا، فإن ذلك مستلزم لتشييع القوى الجسمانية، وانجذابها خلفها، وهو مستلزم لترك تلك القوى أفاعيلها الّتي منها الهضم والشهوة والتغذية، وما يتعلق بها، وهو موجب لعدم الاحتياج إلى الغذاء، ولا سيّما ويقترن معه السكون البدني الّذي تقتضيه ترك القوى أفاعيلها، فإنّ ذلك نِعْم المعين؛ لاستلزامه قلة التحليل الموجب للاحتياج إلى الغذاء.

(١) شرح نهج البلاغة: ٥: ٧، مع اختلاف في الذيل.

قال في الإشارات: وكيف تنكر ذلك، وأنت ترى ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة، وفساد الهضم، والعجز عن أفعال طبيعية، كان متواتية[١].

وترى مثل ذلك في الأمراض الحادّة، فإنّ الطبيعة إذا شغلت عن تحريك الموادّ المحمودة بهضم المواد الرديّة، انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل، غنية عن البدن، فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدّة طويلة، لو انقطع مثله في غير حالته، بل عشر مدّته، هلك، وهو مع ذلك محفوظ الحياة، هذا.

مع أن المرض الحاد لا يعرى عن التحليل للحرارة الغريزية المسماة بسوء المزاج، وعن المضاد المسقط للقوّة المحوج إلى الرطوبات الحافظة لها، بخلاف ما نحن فيه.

فصل

ومن الغرائب الإنسانية: الفراسة، قال النبي ﷺ: «**اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله**»[٢].

وقال ﷺ: «**الدجال مكتوب على ناصيته: ك ف ر، ولا يقرأه إلاّ مؤمن**»[٣].

والسرّ فيه أنال صور المحسوسة ظلال للصور المثالية، فالعارف بالمناسبات يعرف ذلك.

روى في بصائر الدرجات، بإسناده عن سليمان الجعفري، قال: كنت عند أبي الحسن عليه السلام فقال: يا سليمان، اتّق فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله، فسكتّ حتى أصبت خلوة، فقلت: جعلت فداك، سمعتك تقول: اتّق فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، قال: نعم يا سليمان، إنّ الله خلق المؤمن من نوره في رحمته[٤]، وأخذ ميثاقهم لنا بالولاية، والمؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمّه، أبوه النور، وأمّه الرحمة، وإنما ينظر بذلك النور الّذي خلق منه[٥].

وبإسناده عن مولانا الباقر عليه السلام، قال: «ليس مخلوق إلاّ وبين عينيه مكتوب: مؤمن، أو كافر، وذلك محجوب عليكم، وليس بمحجوب عن الأئمة من آل محمّد ﷺ، ثمّ ليس يدخل عليهم أحد إلاّ عرفوه، مؤمن أو كافر، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾[٦]»[٧].

وبإسناده عن الأصبغ بن نباتة، أن أمير المؤمنين عليه السلام صعد المنبر، فحمد الله، وأثنى عليه، ثمّ قال: يا أيها الناس، إن شيعتنا من طينة مخزونة قبل أن يخلق الله آدم بألفي عام، لا

---

(١) شرح الإشارات: ٣: ٣٩٦.
(٢) الكافي: ١: ٢١٨، ح٣.
(٣) ورد بمضمونه في صحيح مسلم: ٨: ١٩٥.
(٤) في المصدر: وصبغهم في رحمته.
(٥) بصائر الدرجات: ٧٩، ح١.
(٦) سورة الحجر، الآية: ٧٥.
(٧) بصائر الدرجات: ٣٥٤، ح١.

يشذّ منها شاذّ، ولا يدخل فيها داخل، وإني لأعرفهم حين انظر إليهم؛ لأنّ رسول الله ﷺ لما تفل في عيني وأنا أرمد، قال: اللهم أذهب عنه الحرّ والبرد وبصّره صديقه من عدوّه، فلم يصبني رمد بعدُ، ولا حرّ، ولا برد، وإني لأعرف صديقي من عدوي.

فقام رجل من الملأ، فسلّم، ثمّ قال: والله يا أمير المؤمنين إني لأدين الله بولايتك، وإني لأحبّك في السر، كما أظهر لك في العلانية، فقال له علي عليه السلام: كذبت، فوالله ما أعرف اسمك في الأسماء، ولا وجهك في الوجوه، وإنّ طينتك لمن غير تلك الطينة، قال: فجلس الرجل قد فضحه الله، وأظهر عليه، ثمّ قام آخر فقال: يا أمير المؤمنين، إني لأدين الله بولايتك، وإني لأحبك في السر، كما أحبّك في العلانية، فقال له: صدقت، طينتك من تلك الطينة، وعلى ولايتنا أخذ ميثاقك، وإن روحك من أرواح المؤمنين، فاتّخذ الفقر جلباباً، فوالذي نفسي بيده لقد سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الفقر أسرع إلى محبّينا من السيل من أعلى الوادي إلى أسفله[(١)].

فصل

ومن الغرائب إظهار السالكين أبدانهم المثالية في مواضع مختلفة، في وقت واحد، وفي أوقات، وإظهار ما يريدون من المطاعم والملابس، وكذا المبرزون من السحرة والكهنة، يظهرون العجائب في هذا العالم، كإراءة الجن، وغيرها، ولا يلزم أن يكون لظهور ذلك عندنا مظهر صقيل، كالمرآة؛ إذ قد يرى مثل هذه الأشباح في محلّ مظلم غير صقيل، وكثيراً ما يقع الاشتباه بين ما يراه الإنسان بعين الحسّ، وبين ما يراه بعين الخيال، مع أنهما مختلفتا الأحكام، فربّ قليل في عين الحسّ هو كثير في عين الخيال، وبالعكس، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ﴾[(٢)].

وقال عزّ وجلّ: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ﴾[(٣)]، وما كانوا مثليهم في عين الحسّ، فما ذاك إلاّ بعين الخيال، فهو حقّ في الخيال، وليس بحق في الحسّ؛ لاختلاف النشأتين، وهذا كما ترى في المنام اللبن تشربه ولم يكن ذلك سوى عين العلم، فما رأيته لبناً وهو علم ليس إلاّ بعين الخيال.

ومن هذا يظهر أن الرؤية ليس من شرطها أن تكون بالعين، ولا المرئي إنّما يسمى مرئياً لكونه يحصل بالعين، بل لأنّه غاية انكشاف الشيء، فلو وقعت غاية الانكشاف بقوّة أخرى كانت حقيقته الرؤية بحالها، كالصور الّتي يراها النائم في عموم أوقاته، فالنفوس إذا كانت

---

(١) بصائر الدرجات: ٣٩٠، ح١.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٤٤.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٣.

قوية كان اقتدارها على الاختراع أقوى، فتكون متصوراتها موجودات خارجية حاضرة عندها بذواتها، وعند من تكون درجته في القوّة والنورية هذه الدرجة، كما مرّ في مباحث النشآت، نقلاً عن صاحب الفتوحات.

روى عباية الأسدي قال: دخلت على أمير المؤمنين عليه السلام، وعنده رجل رثّ الهيئة، وأمير المؤمنين عليه السلام، مقبل عليه يكلّمه قال: فلما قام الرجل، قلت: يا أمير المؤمنين، من هذا الّذي شغلك عنّا؟ قال: هذا وصي موسى عليه السلام[1].

فصل

ومن الغرائب تشكّلهم بأشكال غير أشكالهم المحسوسة، وهم في دار الدنيا؛ لقوّة انسلاخهم من أبدانهم، وبعد انتقالهم أيضاً إلى الآخرة؛ لازدياد تلك القوّة بارتفاع المانع البدني؛ وذلك لأنّ لكلّ من الأرواح والنفوس صوراً كثيرة مثالية مختلفة على حسب اختلاف الصفات النفسانية، وأغراضها، واختلاف المظاهر والمواضع الأزمنة، وغيرها.

روى في الكافي، بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: إن أبي كان قاعداً في الحجر، ومعه رجل يحدثه، فإذا هو بوزغ يولول بلسانه، فقال أبي للرجل: أتدري ما يقول هذا الوزغ؟ قال: لا علم لي بما يقول، قال: فإنه يقول: والله لئن ذكرتم عثمان بشتمة لأشتمنّ علياً حتّى يقوم من هاهنا، قال: وقال أبي: ليس يموت من بني أمية ميّت إلاّ ومسخ وزغاً، قال: وقال: إنّ عبد الملك بن مروان لما نزل به الموت مسخ وزغاً، فذهب من بين يدي من كان عنده، وكان عنده ولده، فلما أن فقدوه عظم ذلك عليهم، فلم يدروا كيف يصنعون، ثمّ اجتمع أمرهم على أن يأخذوا جذعاً فيصنعوه كهيئة الرجل، قال: ففعلوا ذلك، وألبسوا الجذع درع حديد، ثمّ ألقوه[2] في الأكفان، فلم يطّلع عليه أحد من الناس، إلاّ أنا وولده[3].

أقول: إنّ هذا من أغرب الغرائب.

فصل

ومن الغرائب الإنسانية: دخولهم في العوالم الملكوتية كلّها، كدخول الملائكة في هذا العالم، وتشكّلهم بأشكال أهله، وظهورهم في خيالات الكمكاشفين، كظهور الملائكة والجن.

قال القيصري[4]: وهؤلاء هم المسمّون بالبُدلاء، وقد يفرّق بينهم وبين الملائكة أصحاب

---

(١) بصائر الدرجات: ٢٨٢، ح٨١٩ (٢) في المصدر: لفّوه.

(٣) الكافي: ٨: ٢٢، ح٣٠٥.

(٤) هو: داود بن محمود بن محمّد القيصري (توفي ٧٥١ هـ ١٣٥٠ م)، القراماني صوفي قطن مصر. =

الأذواق بموازينهم الخاصة بهم، وقد يلهمهم الحقّ سبحانه ما يحصل به العلم بهم، وقد يحصل بإخبارهم عن أنفسهم[١].

فصل

ومن الغرائب الإنسانية مصاحبتهم مع الملائكة، ومجالستهم معهم، وأخذهم العلوم منهم، كما مضى في مباحث النبوّة.

قال مولانا الكاظم عليه السلام: «ما من ملك يهبطه الله في أمر، ما يهبطه إلاّ بدأ بالإمام، فعرض ذلك عليه، وإن مختلف الملائكة من عند الله تبارك وتعالى إلى صاحب هذا الأمر»[٢].

وفي الصحيح، عن أبي حمزة الثمالي، قال: دخلت على علي بن الحسين عليهما السلام، فاحتبست في الدار ساعة، ثمّ دخلت البيت، وهو يلتقط شيئاً، وأدخل يده من وراء الستر، فناوله من كان في البيت، قلت: جعلت فداك، هذا الذي أراك تلتقطه أي شيء هو؟ فقال: فضلة من زغب الملائكة، نجمعه إذا خلونا ونجعله سنحاباً[٣] لأولادنا، فقلت: جعلت فداك، وإنهم ليأتونكم؟ فقال: يا أبا حمزة، إنهم ليزاحمونا على تكائنا[٤].

أقول: الزغب: الشعيرات الصغار من ريش الفراخ، وسنحاب: ككتاب، قلادة.

وتصديق هذا الحديث قوله عزّ وجلّ، حكاية عن السامري: ﴿بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾[٥].

وفي معناه روايات مستفيضة عن أهل البيت عليهم السلام، رويت في الكافي[٦]، والبصائر[٧]، وغيرهما، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟﴾[٨].

قال في الفتوحات: ومن نفّس الرحمن عنه بمجالسة الملائكة، ونعم الجلساء، هم أنوار

= من تصانيفه: تحقيق ماء الحياة، وكشف أسرار الظلام، نهاية البيان في دراية الزمان، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم لابن عربي، وشرح التائية لابن الفارض.
انظر ترجمته في: معجم المؤلفين: ٤: ١٤٢، والكنى والألقاب: ٣: ٩٨، والأعلام: ٢: ٣٣٥.

(١) شرح فصوص الحكم للقيصري: ١٠١، تحت عنوان «تنبيه».
(٢) الكافي: ١: ٣٩٤، ح٤.
(٣) في المصدر: سيحاً.
(٤) الكافي: ١: ٣٩٣، ح٣.
(٥) سورة طه، الآية: ٩٦.
(٦) انظر: الكافي: ١: ٣٩٣، باب أن الأئمّة تدخل الملائكة بيوتهم، وتطأ بسطهم، وتأتيهم بالأخبار.
(٧) انظر: بصائر الدرجات: ١٩، باب ١٧، باب في الأئة، وأنّ الملائكة تدخل منازلهم، وتطوف بسطهم، وتأتيهم عليهم السلام بالأخبار.
(٨) سورة فصلت، الآية: ٣٠.

خالصة، لا فضول عندهم، وعندهم العلم الإلهي، الّذي لا مرية فيه، فيرى جليسهم في مزيد علم بالله دائماً مع الأنفاس، فمن ادّعى مجالسة الملأ الأعلى ولم يستفد في نفسه علماً بربّه، فليس بصحيح الدعوى، وإنما هو صاحب خيال فاسد(١).

فصل

ومن الغرائب مصاحبتهم الجنّ، ومجالستهم معهم، واستفادة بعض العلوم الجزئية، وخبر بعض الحوادث منهم، أو إفادة المعالم الدينية والشرائع لهم، أو استخدامهم في الحوائج، أوغير ذلك.

قالت حَكيمَة بنت موسى: رأيت الرضا عليه السلام واقفاً على باب بيت الحطب، وهو يناجي، ولست أرى أحداً، فقلت: يا سيدي، لمن تناجي؟ فقال: هذا عامر الزهرائي أتاني يسألني، ويشكو إليّ، فقلت: سيدي أحبّ أن أسمع كلامه، فقال لي: إنّك إن سمعتِ به حممت سنة، فقلت: سيدي أحبّ أن أسمع كلامه، فقال لي: إنّك إن سمعتِ به حممت سنة، فقلت: سيدي أحب أن أسمعه، فقال لي: اسمعي، فاستمعت، فسمعت شبه الصفير، وركبتني الحَمّى، فحممت سنة(٢).

وقال سدير الصيرفي: أوصاني أبو جعفر عليه السلام بحوائج له بالمدينة فخرجت، فبينا أنا بين فج الروحاء على راحلتي إذا إنسان يلوي بثوبه، قال: فملت إليه، وظننت أنه عطشان، فناولته الإداوة، فقال: لا حاجة لي بها، وناولني كتاباً طينه رطب، قال: فلما نظرت إلى الخاتم إذا خاتم أبي جعفر عليه السلام، فقلت: متى عهدك بصاحب الكتاب؟ قال: الساعة، وإذا في الكتاب أشياء يأمرني بها، ثمّ التفتُّ فإذا ليس عندي أحد، قال: فقدم أبو جعفر عليه السلام، فلقيته، فقلت: جعلت فداك رجل أتاني بكتابك، وطينه رطب، فقال لي: يا سدير، إنّ خدماً من الجن، فإذا أردنا السرعة بعثناهم(٣).

وقال سعد الإسكافي: أتيت أبا جعفر عليه السلام أريد الإذن عليه، فإذا رحال إبل على الباب مصفوفة، وإذا الأصوات قد ارتفعت، ثمّ خرج قوم معتمّين بالعمائم، يشبهون الزطّ، قال: فدخلت على أبي جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك أبطأ إذنك عليّ اليوم، ورأيت قوماً خرجوا عليّ معتمّين بالعمائم، فأنكرتهم، فقال: وتدري من أولئك يا سعد؟ قال: قلت: لا، قال: فقال: أولئك إخوانك من الجنّ، يأتونا فيسألونا عن حلالهم وحرامهم، ومعالم دينهم(٤).

---

(١) الفتوحات المكية: ١: ٢٧٤.
(٢) الكافي: ١: ٣٩٥، ح٥.
(٣) الكافي: ١: ٣٩٥، ح٤.
(٤) الكافي: ١: ٣٩٥، ح٣.

وفي معنى هذه الأحاديث، وما يقرب منها روايات مستفيضة عن أهل البيت عليهم السلام، رويت في الكافي، والبصائر[١]، وغيرهما[٢].

قال في الفتوحات: إنّ الجان هم أجهل العالم الطبيعي[٣]، ويتخيل جليسهم بما يخبرونه من حوادث الأكوان، وما يجري في العالم أنها تحصل لهم، من استراق السمع بالملأ الأعلى، فيظنّ جليسهم ذلك من كرامة، هيهات لما ظنّوا، ولهذا ماترى قطّ أحداً جالسهم فحصل عندهم علم بالله جملةً، غايته أن يمنحوه من علم خواصّ النبات والأحجار، والأسماء، والحروف، فهو علم السيميا، فلم يكتسب منهم إلاّ العلم الّذي ذمّته الشرائع، ومن ادّعى صحبتهم وهو صادق في دعواه فاسأله عن مسألة في العلم الإلهي، ما تجد عنده أصلاً، فرجال الله يفرّون من صحبتهم أشدّ فراراً منهم من الناس، فإنه لا بدّ أن تورث صحبتهم في النفس تكبّراً على الغير بالطبع، وازدراء بمن ليس له في صحبتهم قدم، وقد رأينا جماعة ممن صحبوهم حقيقة وظهرت لهم براهين على صحّة ما ادّعوه من صحبتهم، وكانوا أهل اجتهاد وعبادة، ولكن لم يكن عندهم من جهتهم شمّة من العلم بالله، ورأينا فيهم غرة، وتكّبراً.

قال: فمجالستهم رديّة جداً؛ لأنّ أصلهم نار، والنار كثيرة الحركة، وممن كثرت حركته كان الفضول أسرع إليه، فهم أشدّ فتنة على جليسهم من الناس[٤].

فصل

ومن الغرائب سماعهم للأصوات الملكوتية، كسماع الأنبياء عليهم السلام الوحي النازل عليهم كلاماً منظوماً، كما مضى بيانه، أو مثل صلصلة الجرس، ودوي النحل، كما جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه كان يسمع ذلك، ويفهم المراد منه[٥]، وكسماعهم وسماع الأولياء أيضاً بنورهم أصوات عذاب الأموات في قبورهم، وهذا يشاركهم فيه جميع الموجودات ما عدا الثقلين، الجنّ والإنس.

روي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان على بغلة إذ حادت به، وكادت تلقيه، وإذا أقبر خمسة، أوستة، فسأل عن أصحابها فقيل: ماتوا في الشرك، فقال: إنّ هذه الأمة تبتلى في قبورها، فلولا أن تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه[٦].

---

(١) انظر: بصائر الدرجات: ٩٦، ح٢.
(٢) انظر الخرائج والجرائح: ٢: ٨٥٣.
(٣) في المصدر: هم أجهل العالم الطبيعي بالله.
(٤) انظر: الفتوحات المكية: ١: ٢٧٣، بتقديم وتأخير في العبارات.
(٥) انظر: صحيح البخاري: ١: ٢، وغيره من المصادر.
(٦) ورد نحوه في صحيح مسلم: ٨: ١٦٠، ومسند أحمد: ٣: ١١١.

وعن مولانا الباقر عليه السلام ، قال: قال النبي صلى الله عليه وآله : إني كنت لأنظر إلى الإبل والغنم وأنا أرعاها، وليس من نبي إلاّ وقد رعى الغنم، فكنت أنظر إليها قبل النبوّة وهي ممتلية من المكينة(١) ما حولها شيء يهيّجها، حتّى تذعر وتطير، فأقول: ما هذا، وأعجب حتّى حدّثني جبرئيل عليه السلام أن الكافر يُضْرَبُ بضربة ما خلق الله شيئاً إلاّ سمعها، ويذعر لها إلاّ الثقلين(٢).

وكسماعهم التسليم والتسبيح من الأحجار، فعن أمير المؤمنين عليه السلام : **«خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة، فما لقينا شجر ولا حجر إلاّ وقال: السلام عليك يا رسول الله»(٣).**

قال في الفتوحات: إن المسمى بالجماد والنبات لهم أرواح بطنت عن إدراك غير أهل الكشف إياها، في العادة، فلا يحسّ بها مثل ما يحسّ من الحيوان، فالكلّ عند أهل الكشف حيوان ناطق، بل حيّ ناطق، غير أن هذا المزاج الخاص يسمى إنساناً لا غير، ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف، فقد سمعنا الأحجار تذكر الله رؤية عين، بلسان تسمعه آذاننا، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله، ممّا ليس يدركه كلّ إنسان.

وقال في موضع آخر: وليس هذا التسبيح بلسان الحال، كما يقوله أهل النظر ممن لا كشف له، قيل: إنّ الإنسان إذا أراد أن يبلغ إلى هذا المقام يجب أن يصير حيواناً مطلقاً، لئلاّ يزاحمه العقل؛ ولهذا من يبلغ إليه يصير أبكم.

قال صاحب الفتوحات: لما أقامني الله تعالى في هذا المقام، تحقّقت بحيوانيّتي تحقّقاً كلياً، وكنت أرى وأريد أن أنطق بما أشاهده، فلا أستطيع(٤).

فصل

ما ذكرناه أنموذج من عجائب النشأة الإنسانية، وغرائبها، ولها عجائب أخرى، وغرائب لا تحصى، بعضها مذكور في الكتب الّتي صنّفت في هذا، ككتاب «عجائب المخلوقات»(٥)، وكتاب «عجائب الحيوان»، وغير ذلك.

---

(١) في المصدر: وهي متمكنة في المكينة.

(٢) الكافي: ٣٢: ٢٣١، ضمن الحديث ١.

(٣) ورد نحوه في الخرائج والجرائح: ١: ٤٦، ح٥٩.

(٤) هذه العبارة من قوله: «إن المسمى بالجماد» إلى قوله: «فلا أستطيع» ذكرها في شرح فصوص الحكم للقيصري بكاملها، ولكنها في الحقيقة عبارات متفرّقة مأخوذة من الفتوحات المكية، ومن فصوص الحكم، انظر: شرح فصوص الحكم: ٢٣٨، والفتوحات المكية: ١: ١٤٧، وفصوص الحكم: ١: ١٨٦.

(٥) كتاب عجائب المخلوقات: لزكريا بن محمّد بن محمود، الكوفي، القزويني، المتوفّى سنة «٦٨٢»، ألّفه في زمن مفارقته من الوطن، قال: وقد ذكر فيه أشياء يأباها طبع الغبي الغافل، ولا تنكرها نفس=

وليعلم أن العادة متعلّقة بالتقدير الأزلي الواقع في علم الله سبحانه، الجاري على سنّة الله تعالى، وخرق العادة يتعلق بذلك لا على السنّة، بل إظهاراً للقدرة، وهو إن صدر عن الأنبياء يسمى معجزة، وإن صدر عن الأولياء والصلحاء والمؤمنين يسمى كرامة، وإن صدر من غيرهم يسمى سحراً وكهانة، وغير ذلك.

وقد يصدر من بعض الملوك شديد الهمة والبأس، بعض الخوارق، ولكن لا يدلّ ذلك على كرامة.

ثمّ إنّ هؤلاء جميعاً إن ساعدتهم الأسباب الخارجية استولوا على أهل العالم، وصار كلّ منهم صاحب قرنه وزمانه، بحسب الدولة الظاهرة، وإن لم تساعدهم الأسباب لم يحصل لهم ذلك، إلاّ أنهم بأيّ أمر اشتغلوا كانوا فيه بالكمال، لا كمال إلاّ لله وحده.



= الذكي العاقل، فإنّها وإن كانت بعيدة عن العادات المعهودة، لكن لا يستعظم شيء من قدرة الخالق، وجميع ما فيه إمّا عجائب صنع الباري، وذلك إمّا معقول، أو محسوس لا شكّ فيها. وإمّا حكاية ظريفة منسوبة إلى رواتها، وإمّا خواصّ غريبة، وذلك ممّا لا يفي العمر بتجربتها، ولا معنى لترك كلّها لأجل الشكّ في بعضها، فإن أحببت تكون منها على ثقة، فشمّر لتجربتها، وإيّاك أن تملّ أو أن تفتر إذا لم تصب مرّة، أو مرّتين، فإنّ ذلك قد يكون لفقد شرط، أو حدوث مانع، وحسبك ما ترى من حال المغناطيس وجذبه، فإنّه إذا أصابه رائحة الثوم بطلت تلك الخاصّية، فإذا غسلته بالخل عادت إليه، فإذا رأيت مغناطيساً لا يجذب فلا تنكر خاصّيته، واصرف عنايتك إلى البحث عن أحواله، حتّى يتّضح لك أمره.
قال: وسميته «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات». (كشف الظنون: ٢: ١١٢٧).

في الجنّة والشياطين

﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ﴾(١)

□□

فصل

إنّ في الوجود نفوساً أرضية قوية، لا في غلظ النفوس السبعية والبهيمية، وكثافتها وقلّة إدراكها، ولا على هيئات النفوس الإنسانية واستعداداتها، ليلزم تعلّقها بالأجرام الكثيفة الغالبة عليها الأرضية، ولا في صفاء النفوس المجرّدة ولطافتها؛ لتتصل بالعالم العلوي، وتتجرّد بالكلية، فهي إذن متعلّقة بأجرام عنصرية، غلبت عليها الهوائية، والنارية، أو الدخانية، على اختلاف أحوالها، ومنازلها، وهي الجِنّة والشياطين.

قال الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾(٢)، والمرج الاختلاط، فإنّ النار فيه مختلطة بالهواء، والمارج لهذين العنصرين كالطين للآخرين(٣).

والجنّ من الاجتنان، بمعنى الاختفاء، سمّيت به؛ لاستتارهم عن الأبصار: ولهذا سميت به الملائكة أيضاً في قوله سبحانه: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾(٤). والشياطين في قوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾(٥).

فهي أجسام لطيفة، حيّة، ذوات نفوس قوية، غالبة على أجسادها، قادرة على التمدّد والانقباض، وعلى تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة، بعضها ممّا يوجب لها سهولة النفوذ في المنافذ، وعلى الأعمال الشاقّة، قال الله عزّ وجلّ، في قصّة سليمان، على نبيّنا وعليه السلام: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾(٦)، إلى أن قال: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾(٧).

ولعل الوجه في ظهور صورها في بعض الأوقات دون بعض، أنّ أبدانها لطيفة، مقتصدة في اللطافة، قابلة للتخلخل والتكاثف، فإذا صارت متكاثفة غلظ قوامها، فرؤيت، وإذا صارت

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٢٧.
(٢) سورة الرحمن، الآية: ١٥.
(٣) أي لعنصري التراب والماء.
(٤) سورة الصافات، الآية: ١٥٨.
(٥) سورة الكهف، الآية: ٥٠.
(٦) سورة سبأ، الآية: ١٢.
(٧) سورة سبأ، الآية: ١٣.

متخلخلة دقّ قوامها ولطف جسمها، فغابت عن الأبصار، كالهواء إذا صار غيماً بالتكاثف رؤي، وإذا عاد إلى لطافته لم يرَ، فإنّ الغيم ربّما يكون بتكاثف الهواء نفسه من دون مدد من بخار البحار، كما مضى ذكره.

ولها علوم وإدراكات من جنس علومنا، وإدراكاتنا الوهمية، وأوائل العقليات.

قال الله جلّ جلاله: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ﴾[1]، فمنهم مؤمن صالح، ومنهم كافر مارد، قال الله تعالى، حكاية عنهم: ﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَٰسِطُونَ﴾[2]، وقال سبحانه أيضاً عنهم: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۝١ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ۝٢ وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۝٣ وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطًا ۝٤﴾[3].

قال مولانا الصادق عليه السلام: «الجن على ثلاثة أجزاء: فجزء مع الملائكة، وجزء يطيرون في الهواء، وجزء كلاب وحيّات»[4].

فصل

قيل: لما كان لنفوسها ضرب من الفعلية والكمال في أوّل الفطرة؛ لغلبة النارية على أبدانها، فليس لها إمكان الترقّي إلى الكمالات العقلية، كما للإنسان الذي خلق ضعيفاً تهيّأ لذلك، وفعلية صورها تضاد لفعلية صور الأنوار السماوية، ولهذا صارت مزجورة عنها، مرجومة من ملائكتها، كلّما دنت وقربت إليها لاستراق السمع صارت مدحورة مرجومة من معدن النور والرحمة، كما قال سبحانه: ﴿فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا﴾[5]، وهو من الأنوار الملكية، أو الفلكية المضادّة لها نفساً وبدناً.

وقال عزّ وجلّ: ﴿لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝٨ دُحُورًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ۝٩ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ۝١٠﴾[6].

وروي أن الشياطين كانت تصعد السماء، ثمّ تجاوز سماء الدنيا إلى غيرهما، فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من مجاوزة سماء الدنيا، وصاروا يسترقون منها السمع، فيستمع الجني الكلمة يتكلم بها الملك من أمر الله، فيلقيها لوليه من الإنس، فيخلط فيها الكذب، حتى ولد نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، فمنعوا من التردد إلى السماء، إلاّ قليلاً، حتّى بعث النبي صلى الله عليه وآله فمنعوا أصلاً.

---

(١) سورة الأحقاف، الآية: ٢٩.
(٢) سورة الجن، الآية: ١٤.
(٣) سورة الجن، الآيات: ١ - ٤.
(٤) الخصال: ١: ١٥٤، ح١٩٢.
(٥) سورة الجن، الآية: ٩.
(٦) سورة الصافات، الآيات: ٨ - ١٠.

قال تعالى، حكاية عنهم: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ۝٨ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ ۖ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْـَٔانَ يَجِدْ لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ۝٩﴾[1].

وفي الاحتجاج عن مولانا الصادق عليه السلام، في حديث يذكر فيه أخبار الكاهن، قال: «وأمّا أخبار السماء فإنّ الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك وهي لا تحجب، ولا ترجم بالنجوم، وإنما منعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي من خير السماء، فيلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله لإثبات الحجة، ونفي الشبهة، وكان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث من الله في خلقه، فيختطفها، ثمّ يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن، فإذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحقّ بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر - ممّا كان يخبر به - فهو ما أدّاه إليه شيطانه ممّا سمعه، وما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه، فمُذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة»[2].

فصل

لا تستبعدنّ حصول الحياة في النار، فإنّك قد دريت أن المتعلّق للنفس أولاهما القلب والروح، وهما في غاية السخونة، بل الحق أنّ الحياة لا تحصل إلاّ بسبب الحرارة الغريزية.

ومن هنا قد يقال: إن كرة النار مملوءة من الروحانيات.

ولا تستنكرنّ أيضاً أن تشتعل الأجرام الدخانية - الجنّية والشيطانية - بأشعّة الكواكب، فتحترق وتهلك، أو تنزجر من الارتقاء إلى الأفق السماوي، فإنّها ليست بخارجة عن حدّ الجواز والإمكان، وقد نطق بها القرآن الصادع به سيّد الإنس والجان، صلوات الله عليه وآله.

فصل

للجنّ غذاء، وتوالد، قال رسول الله صلى الله عليه وآله في العظم: **«إنه زاد إخوانكم من الجنّ»**[3].

وفي التهذيب عن الصادق عليه السلام، أنه سئل عن الاستنجاء بالعظم والروث والعود، فقال: «أمّا العظم والروث فطعام الجن، وذلك مما اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: لا يصلح بشيء من ذلك»[4].

وفي كتاب من لا يحضره الفقيه: **إنّ وفد الجان جاؤوا إلى رسول صلى الله عليه وآله، فقالوا: يا رسول الله، متعنا، فأعطاهم الروث والعظم[5]، قيل: إنهم يغتذون بريحها.**

---

(١) سورة الجن: الآيات، ٨ و٩.

(٢) الاحتجاج: ٢: ٣٣٦، ضمن مسائل الزنديق للإمام الصادق عليه السلام.

(٣) سنن الترمذي: ١: ١٥، ح١٨.

(٤) التهذيب: ١: ٣٥٤، ح١٦.

(٥) من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٠.

قال صاحب الفتوحات: لما غلب على الجان عنصر الهواء والنار، لذلك كان غذاؤهم ما يحمله الهواء ممّا في العظام من الدسم، فإنّ الله جاعل لهم فيها رزقاً(١).

قال: وأخبرني بعض المكاشفين أنه رآهم يجيؤون إلى العظام حتّى يقربوا منها، كما تقرب النحلة من الزهرة، ثمّ ترجع، وقد أخذت رزقها وغذاءها، في ذلك القدر، فسبحان اللطيف الخبير.

قال: وكما وقع التناسل في البشر، بإلقاء الماء في الرحم، كذلك وقع في الجان، بإلقاء الهواء في رحم الأنثى منهم.

وأمّا اجتماع بعضهم ببعض عند النكاح فالتواء، مثل ما تبصر الدخان الخارج من الأتون(٢)، أو من فرن الفخار، يدخل بعضه في بعض، فليتذّ كلّ واحد من الشخصين بذلك التداخل، ويكون ما يلقونه كلقاح النخلة، بمجرّد الرائحة كغذائهم سواء(٣).

فصل

وأمّا الشياطين فليس فيهم نتاج، إنّما تبيض وتفرخ، وأولادهم ذكور، ليس فيهم أناث، كذا في الخصال عن الصادق عليه السلام(٤).

وفي تفسير علي بن إبراهيم: أن الشياطين من ولد إبليس، وَليس فيهم مؤمنون إلاّ واحداسمه هام بن حيم بن لا قيس بن إبليس، ثمّ ذكر قصّته مع رسول الله صلى الله عليه وآله(٥).

ويشبه أن يكون توالدهم معنوياً تابعاً لتوالد بني آدم، كما أشير إليه بقوله سبحانه في حكاية جرت لآدم وإبليس خطاباً للّعين: لا يولد له ولد إلاّ ولد لك ولد(٦).

وفي القرآن المجيد: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ﴾(٧). فذرّيته هي أولاد المعنوية.

قال في الفتوحات: إن شيطان الإنس، أو الجن، إذا ألقى في قلب العبد أمراً ما يبعده عن الله به، فقد يلقي أمراً خاصاً، وهو خصوص مسألة بعينها، وقد يلقي أمراً عاماً، فتح له في ذلك طريقاً إلى أمور لا يفطن لها الشيطان الجنّي، ولا الإنسي، تتفقه فيه النفس، وتستنبط من تلك الشبه أموراً إذا تكلّم بها تعلّم منه إبليس الغواية، فتلك الوجوه الّتي تنفتح له في ذلك

---

(١) الفتوحات المكية: ١ : ١٣٢.
(٢) الأتُّون - بالتشديد -: المَوْقِد. (لسان العرب: ١٣ : ٧، مادّة أتن).
(٣) انظر: المصدر السابق.
(٤) الخصال: ١ : ١٥٢، ح١٨٦.
(٥) تفسير القمّي: ١ : ٣٧٥.
(٦) تفسير العياشي: ١ : ٢٧٦، ح ٢٧٧، وفيه: «ولدان» بدل «ولد».
(٧) سورة الكهف، الآية: ٥٠.

الأسلوب العام الّذي ألقاها إليه أوّلاً شيطان الإنس، أو الجنّ، تسمى شياطين معنوية؛ لأنّ كلّ واحد من شياطين الإنس والجن يجهلون ذلك، وما قصدوه على التعيين، وإنما أرادوا بالقصد الأوّل فتح هذا الباب عليه، فإنهم علموا أن في قوّته وفطنته أن يدقّق النظر فيه، فينقدح له من المعاني المهلكة لا يقدر على ردّها بعد ذلك، وسببه ذلك الأصل الأوّل، فإنّه اتّخذه أصلاً صحيحاً، ودلّ عليه، فلا يزال التفقه فيه يسرقه حتّى خرج به عن ذلك الأصل.

وعلى هذا جرى أهل البدع والأهواء، فإنّ الشياطين ألقت إليهم أصلاً صحيحاً، يشكون فيه، ثمّ طرأت عليهم التلبيسات من عدم الفهم، حتّى ضلّوا، فينسب ذلك إلى الشيطان بحكم الأصل، ولو علموا ذلك علموا أنّ الشيطان - في تلك المسائل - تلميذ لهم، يتعلّم منهم[1].

فصل

لما كان لكلّ ما له وجود في عالم الحسّ، كذلك له وجود في عالم الغيب والتمثّل، فالجنّة والشياطين كما أن لهما وجوداً في هذا العالم - عالم الحس - كذلك لهما وجود في ذلك العالم، وكأنّه إليه أشير في حديث مولانا الصادق عليه السلام: «**فجزء مع الملائكة**»[2].

ولهما في ذلك العالم صور مختلفة، حسب اختلاف الصفات النفسانية وأغراضها، كما مرّت الإشارة إليه في الغرائب الإنسانية.

وربما يتمثّلان لأهل هذا العلم ببعض صورهما، ويلتبس على الرائي بالصور الحسية الظاهرة، كما يتمثّلان بصورهما الموجودة في هذا العالم، وقد ذكرنا فيما سلف بيان هذا الالتباس.

وأكثر ما يكون هذا في المواضع المظلمة، والغارات، والحمّامات الخالية، والبوادي القفرة، حيث يكون اشتغال النفس بالحواسّ الظاهرة قليلاً، وسلطنة الخيال قوية، ولا سيّما النفوس الناقصة الواهنة الكاهنة.

ويشبه أن يكون تمثّلها لأمثال هذه النفوس، كتمثّل الملائكة للنفوس الكاملة، ووجودهما في عالم الغيب على أصناف، خلقت ثمّة على سبيل الإبداع، وصنف انتقلت إليه من هذا العالم بعد قطع تعلّقها عن الأبدان الطبيعية الجنّية، أو الإنسية؛ وذلك لأنّ الناقصة من النفوس الإنسانية تلتحق هناك بالجنّ، والشريرة منها تلتحق بالشياطين، كما أن الكاملة منها تلتحق بالملائكة.

يرشد إلى ذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ﴾[3].

---

(١) انظر: الفتوحات المكية: ١: ٢٨١ و٢٨٢. (٢) الخصال: ١: ١٥٤، ح١٩٢.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٢٨.

قال بعض الحكماء: إن النفوس المتجسدة الخيرة ملائكة بالقوة، فإذا خرجت قوّتها إلى الفعل، وفارقت أجسادها، صارت ملائكة بالفعل، وكذلك النفوس المتجسّدة الشريرة هي شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل.

فهذه النفوس الشيطانية توسوس أهل الشيطنة بال قوّة لتخرجها من القوّة إلى الفعل، كما قال تعالى: ﴿شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾(١).

أو شياطين الإنس هي النفوس المتجسّدة الشريرة، آنست بالأجساد، وشياطين الجن هي النفوس الشريرة المفارقة للأجساد المستحجبة عن الأبصار.

ومثل وسوسة هذه النفوس المفارقة لهذه النفوس المتجسّدة كمثل من قويت شهوته للطعام والشراب، وضعفت حرارته الهاضمة عن نضجها، فهو يشتهي ولا يستمرىء، فعند ذلك تكون همّته أن يرى الطعام والشراب، والآكلين لهما، لينظر إليهم فيستروح من ألم شهواته الممنوع عنها؛ لضعف الآلة، وبطلان فعل القوّة، فهكذا حكم تلك النفوس المفارقة، كما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ۝ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝﴾(٢).

فصل

ولما كانت الجنسيّة علة الضمّ، فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضمّ إليها الأرواح الطاهرة النورانية من النفوس الكاملة المفارقة للأبدان الواقعين في عالم الملكوت مع الملائكة المبتدعة هنالك، فيعينونها على أعمالها الّتي هي من باب الخيرات والمبرات.

والنفوس الشريرة الخبيثة تنضم إليها الأرواح الخبيثة من النفوس الشريرة المفارقة عن الأبدان الواقعين هنالك مع الشياطين، فيعينونها على أعمالها الّتي هي من باب الشرور والآثام، والظلم والعدوان، ويسمى الأوّل إلهاماً، والثاني وسوسة، كما مضى بيانه في مباحث الملائكة الموكّلين بالحيوان الكامل، وقد أسمعناك كلاماً آخر في وسوسة الشيطان، وإخراجه آدم من الجنة بسبب الحيّة في مباحث تقدّم خلق الأرواح على الأجساد، وتأخّرها عنه، وهبوط آدم من الجنّة.

فصل

قال بعض العلماء: إن أصل الضلالة والعمى والجهل من الشيطان، وأصل الهدى والبصيرة واليقين من الملك.

---

(١) سورة الأنعام، الآية: ١١٢.

(٢) سورة الناس، الآيات: ٤ - ٦.

واسم إبليس كشجرة خبيثة، والشياطين بمنزلة أغصان هذه الشجرة الملعونة، وأوراقها وأثمارها هي الأفكار الجزئية المتعلّقة بالشهوات العاجلة الحيوانية، واللذّات الدنياوية، وإليه أشير في قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿٦٥﴾ فَإِنَّهُمْ لَآكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ ﴿٦٦﴾﴾(١).

واسم الملك والعقل كاسم شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها، كما أشير إليه في القرآن، وثمارها الحاصلة منها هي العلوم الكلية، والمعارف الإلهية، هي أيضاً شُجرة طوبى الّتي غرستها يد الرحمن، وهي أيضاً شجرة مباركة، لا شرقية ولا غربية، لتجرّدها عن شرق العالم وغربه، وعدم اختصاصها بمكان أو زمان، فلا توجد في جانب دون جانب، كما لا توجد في وقت دون وقت.

فصل

وقال بعضهم: إنّ أوّل من سلك سبيل الغواية والضلالة، وطرده الحقّ عن عالم رحمته، ووقع عليه اسم إبليس، هو جوهر نطقي شرّير، يتولّد من طبقة دخانية نارية، لها نفس ملكوتية، صدرت بجهة ظلمانية ردية، شأنه الإغواء، وسبيله الإضلال، كما في قوله تعالى، حكاية عن اللعين: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٨٣﴾﴾(٢)، وقوله: ﴿فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾(٣)، وذلك لأنّ له سلطنة - بحسب الطبع - على الأجسام الدخانية والبخارية، ونفوسها الجزئية، والطبائع الوهمانية، وتطيعها تلك النفوس والقوى الوهمانية لمناسبة النقص والشرارة، وكونه مجبولاً على الإغواء والإفساد والاستكبار، وادّعاؤه العلو، كما في قوله سبحانه: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾(٤)، إنّما هو بمقتضى طبعه، الغالب عليه النارية الموجبة للإهلاك والعلو.

ووجه تأثيره في نفوس الآدميين: إمّا من جانب المؤثّر، فللطافته، وسرعة نفوذه في عروقهم، ولطائف أعضائهم، وأخلاطهم الّتي هي محال الشعور الاعتقاد، واقتداره على إغوائهم بالوسوسة والإضلال، كما ورد في الحديث: «**إنّ الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم**»(٥).

وفي القرآن المجيد: ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾(٦).

وإما من جانب القابل؛ فلقصور القوى الإدراكية لأكثر الإنسان، وضعفها عن المعارضة

---

(١) سورة الصافات: الآيات، ٦٤ - ٦٦.
(٢) سورة ص، الآيتان: ٨٢ و ٨٣.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٦.
(٤) سورة ص، الآية: ٧٥.
(٥) عوالي اللئالي: ١: ٢٧٣، ح٩٧، وص٣٢٥، ح٦٦.
(٦) سورة الأعراف: الآية: ٢٧.

والمجاهدة مع جنوده، وإغوائهم من القوى الشهوية والغضبية، وغيرهما، لا سيّما الوهمية، إلاّ من عصمه الله من عباده المخلصين، والذين أيّدهم الله بالعقل، وهداهم إلى الصراط المستقيم ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[١].

وصل

وكأنّ عن هذا الملعون عبّر بالجهل، في ما رواه في الكافي، بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: إنّ الله خلق العقل وهو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره، فقال له: أدبر، فأدبر، ثمّ قال له: أقبل، فأقبل، فقال الله تعالى: خلقتك خلقاً عظيماً، وكرّمتك على جميع خلقي، قال: ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج، ظلمانياً، فقال له: أدبر، فأدبر، ثمّ قال له: أقبل، فلم يقبل، فقال له: استكبرت، فلعنه، ثمّ جعل للعقل خمسة وسبعين جنداً، فلما رأى الجهل ما أكرم الله به العقل، وما أعطاه، أضمر له العداوة، فقال الجهل: يا ربّ، هذا خلق مثلي، خلقته وكرّمته، وقوّيته، وأنا ضدّه، ولا قوّة لي به، فأعطني من الجند مثل ما أعطيته، فقال: نعم، فإن عصيت بعد ذلك أخرجتك وجندك من رحمتي، قال: قد رضيت، فأعطاه خمسة وسبعين جنداً. الحديث بطوله[٢].

فصل

يشبه أن يكون الإنسان إذا غلبت عليه الشيطنة من الحيلة والمكر والتمرّد عن طاعة الله، وطلب الأنانية والافتخار، وزالت عنه السكينة والطمأنينة، وانقطع عن قلبه إلهام الملائكة، وإفاضة الحقّ عليه بالعلوم الحقّة الإيمانية، أن تتّحد نفسه بذلك الجوهر النطقي الملكوتي، الّذي هو بمنزلة ربّ نوع الشياطين، وهو مظهر اسم المضلّ، فيكون مآله إلى دار البوار، ومنزل الأشرار.

كما أنه إذا غلب عليه طلب المعرفة، وطهر أرض نفسه من خبائث الصفات الرذيلة، والشرور النفسانية، من طلب الشهوات والمعاصي والسفسطة في العقائد، والوسواس في العبادات، والحيلة في المعاملات، وتنوّر قلبه بالإيمان بالله واليوم الآخر، والاعتقادات الحقّة، وكمل في ذلك، تتّحد نفسه بالعقل الّذي هو ربّ نوع الإنسان، ومظهر اسم الهادي، فتكون عاقبته إلى جوار الله، في مقعد صدق.

ومن هنا قيل: إبليس كلّ إنسان هو نفسه عند متابعة الهوى، وسلوك طريق الوسواس، والجحود والعتوّ والاستكبار، فافهم، فإنّه من الأسرار الغامضة، أعاذنا الله من شرّ إبليس وجنوده.

---

(١) سورة المجادلة، الآية: ٢٢.

(٢) الكافي: ١: ٢٠، ح١٤.

في حدوث العالم

- ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

□□

فصل

إن للعالم ربّاً مبدعاً، محدِثاً، صانعاً، قيّوماً، مدبِّراً، أزليّاً، واجباً لذاته، عالماً به قبل كونه، كان في الأزل وليس في الوجود رسم، ولا طلل، كما في الحديث المشهور: **«كان الله ولم يكن معه شيء»**[2]، وإنما أحدث العالم عن العدم البحت، والليس الصرف، والنفي المحض، إلى فضاء الوجود، وعرصة الشهود، لا من شيء كان، ولا مثال سبق، وكان لم يزل بلا زمان، ولا مكان، وهو الآن كما كان ليس بينه وبين شيء من المكانيّات امتداد مكاني، ولا طرف امتداد مكاني، ولا بينه وبين شيء من الزمانيات امتداد زماني، ولا طرف امتداد زماني، وهو بكلّ شيء محيط.

فصل

حدوث العالم - بمعنى افتقاره إلى الصانع، ومسبوقيته بالعدم في الجملة، أي الأعم من العدم في الزمان - من ضروريات الدين، وعليه إجماع المسلمين، بل العقلاء كافّة، والحكماء أجمعين، وله وجوه من البراهين، وقد خلت منّا إشارات وتنبيهات على طرف من ذلك.

والآن نريد أن نذكر نبذاً ممّا ورد فيه عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، ممّا هو جامع بين نوري العقل والشرع، وشيئاً ممّا ذكر فيه بعض قدماء أصحابنا - رحمهم الله - والحكماء الأقدمين، ثمّ نذكر البرهان على الحدوث الزماني للعالم، بمعنى كونه مسبوقاً بالعدم الزماني

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

(٢) كنز العمال: ١٠: ٣٧٠، ح٢٩٨٥٠.

على حسب ما يليق به، ويكشف عن معنى العدم السابق عليه، وكيفية تأخّره عن الحقّ، وتقدّم الحقّ عليه، من غير أن يكون الله سبحانه في طرف الزمان، أو في شيء منه، على ما فهمه أكابر العرفاء، وحقّقه آحاد العلماء، قدّس أسرارهم، وهو معنى غامض، لا تناله أيدي الأكثرين، وليس اعتقاده من ضروريات الدين، ولا اعتقاد الحدوث الزماني بأي معنىً أريد، كما يظهر من التتبع لكلمات السلف من علماء الدين، فإنّها صريحة في أن الواجب اعتقاده إنّما هو افتقار العالم إلى الصانع، ومسبوقيّته بالعدم في الجملة، خاصّة وأن اطلاق حدوث العالم راجع إليه، وأن الغرض من إثباته الردّ على الدهرية، والطبيعيين، المنكرين للصانع، الزاعمين لقدم العالم، ووجوب وجوده، خذلهم الله؛ ولذلك كلما سئل العلماء عن البرهان على ذلك أخذوا يستدلون على إثبات الصانع، وليس في كلامهم عن الزمان حرف أصلاً، إلاّ إشارات إلى الحدوث الزماني، بالمعنى الغامض الّذي نثبته، وترميزات إليه، كما هو دأبهم في سائر المكنونات من العلم؛ تنبيهاً على أنه من العلم المكنون.

ولولا مخافة التطويل لنقلنا عباراتهم حتّى يتبيّن صدق ما ذكرناه، ولكن فيما نذكره من كلام أئمّتنا عليهم السلام، وشيعتهم المتقدّمين، كفاية، إن شاء الله، فاستمع لما يتلى عليك من ذلك، ومن الله التأييد.

فصل

روى الشيخ الصدوق محمّد بن علي بن بابويه القمّي رحمه الله، في كتاب التوحيد، بإسناده: أنه سأل عبد الكريم بن أبي العوجاء مولانا الإمام الصادق عليه السلام، فقال: ما الدليل على حدث الأجسام؟ فقال: إني ما وجدت شيئاً صغيراً، ولا كبيراً، إلاّ إذا ضمّ إليه مثله صار أكبر، وفي ذلك زوال وانتقال عن الحالة الأولى، ولو كان قديماً ما زال، ولا حال؛ لأنّ الّذي يزول ويحول يجوز أن يوجد، ويبطل، فكون وجوده بعد عدمه دخول في الحدث، وفي كونه في الأزل دخوله في العدم، ولن تجتمع صفة الأزل والعدم في شيء واحد، فقال عبد الكريم: علمت في جري الحالتين والزمانين على ما ذكرت، واستدللت على حدوثها، فلو بقيت الأشياء على صغرها من أين كان لك أن تستدلّ على حدوثها؟ فقال العالم عليه السلام: إنّما نتكلّم على هذا العالم الموضوع، فلو رفعناه ووضعنا عالماً آخر كان لا شيء أدلّ على الحدث من رفعنا إيّاه، ووضعنا غيره، ولكن أجبتك من حيث قدّرتَ أن تُلزِمَنا، ونقول: إنّ الأشياء لو دامت على صغرها لكان في الوهم أنه متى ضمّ شيء منه إلى مثله كان أكبر، وفي جواز تغيّره عليه خروجه من القدم، كما بان في تغييره دخوله في الحدث، ليس لك وراءه شيء ياعبد الكريم، فانقطع وخزي[1].

---

(١) كتاب التوحيد: ٢٩٦، ح٦، مع اختلاف يسير.

وبإسناده: أنه سأله أبو شاكر الديصاني: ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال الصادق عليه السلام: نستدل عليه بأقرب الأشياء، قال: وما هو؟ فدعا عليه السلام ببيضة، فوضعها على راحته، فقال: هذا حصن ملموم، داخله غرقئ رقيق، تطيف به فضّة سائلة، وذهبة مائعة، ثمّ تنفلق عن مثل الطاووس، أدخلها شيء؟ قال: لا، قال: فهذا الدليل على حدث العالم، قال: أخبرت فأوجزت، وقلت فأحسنت، وقد علمت أنا لا نقبل إلاّ ما أدركناه بأبصارنا، أو سمعناه بآذاننا، أو شممناه بمناخرنا، أو ذقناه بأفواهنا، أو لسمناه بأكفّنا، أوتصور في القلوب بياناً، أو استنبطته الروايات إيقاناً، قال عليه السلام: ذكرت الحواسّ الخمس، وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل، كما لا تقطع الظلمةُ بغير مصباح[1].

وبإسناده: أنه دخل على مولانا الرضا عليه السلام رجل، فقال له: يا بن رسول الله، ما الدليل على حدث العالم؟ قال: أنت لم تكن، ثمّ كنت، وقد علمت أنك لم تكوّن نفسك، ولا كوّنك من هو مثلك[2].

فصل

قال الشيخ الصدوق محمّد بن علي بن بابويه القمّي رحمه الله: من الدليل على حدوث العالم: أنا وجدنا أنفسنا وسائر أجسام العالم لا تنفكّ ممّا يحدث فيها من الزيادة، والنقص، ويجري عليها من الصنعة والتدبير، ويعتورها من الصور والهيئات، وقد علمنا ضرورة أنا لم نصنعها، ولا من هو من جنسنا، وفي مثل حالنا صنعها، وليس يجوز في عقل، ولا يتصور في وهم أن يكون ما لم ينفكّ من الحوادث ولم يسبقها قديماً، ولا أن توجد هذه الأشياء على ما نشاهدها عليه من التدبير، ونعاينه فيها من اختلاف التقدير، لا من صانع، أو تحدث لا بمدبّر.

ولو جاز أن يكون العالم بما فيه من اتقان الصنعة، بعضه ببعض، وَحاجة بعضه إلى بعض، لا بصانع صنعه، ويحدث لا بموجد أوجده، لكان ما هو دونه في الإحكام والإتقان أحق بالجواز، وأولى بالتصوّر والإمكان، وكان يجوز على هذا الوضع وجود كتابة لا كاتب لها، ودار مبنية لا باني لها، وصورة محكمة لا مصوّر لها، ولا يمكن في القياس أن تأتلف سفينة على أحكم نظم، وتجتمع على أتقن صنع، لا بصانع صنعها، أو جامع جمعها.

فلما كان ركوب هذا وإجازته خروجاً عن النهاية، والعقول، كان الأوّل مثله، بل غير ما ذكرناه من العالم، أوما فيه من ذكر أفلاكه، واختلاف أوقاته، وشمسه، وقمره وطلوعهما، وغروبهما، ومجيء برده، وقيظه، في أوقاتهما، واختلاف ثماره، وتنوّع أشجاره، ومجيء ما يحتاج إليه منها في إبّاه، ووقته، أشدّ مكابرة، وأوضح معاندة، وهذا واضح بحمد الله.

---

(١) كتاب التوحيد: ٢٩٢، ح١.

(٢) كتاب التوحيد: ٢٩٣، ح٣.

قال: وسألت بعض أهل التوحيد والمعرفة عن الدليل على حدث الأجسام، فقال: الدليل على حدث الأجسام أنها لا تخلو في وجودها من كون وجودها مضمّن بوجوده، والكون هو المحاذاة في مكان دون مكان، ومتى وجد الجسم في محاذاة دون محاذاة مع جواز وجوده في محاذاة أخرى، علم أنه لم يكن في تلك المحاذاة المخصوصة إلاّ لمعنىً، وذلك المعنى محدث، فالجسم - إذن - محدث؛ إذ لا ينفك من المحدث، ولا يتقدّمه[١].

فصل

قال تالس الملطي[٢] - وهو أوّل من تفلسف بالملطيّة، بعدما قدم إليها من مصر -: إن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره وإبداعه، وتكوينه الأشياء.

ثم قال: إن القول الّذي لا مردّ له هو أن المبدِع كان ولا شيء مبدَع، فأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات؛ لأنّ قبل الإبداع إنّما هو فقط، وإذا كان هو فقط فليس يقال - حينئذٍ - جهة وجهة، حتّى يكون هو وصورة، أو حيث وحيث، حتّى يكون هو ذو صورة، والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين، والإبداع هو تأييس ما ليس بشيء، وإذا كان هو مؤيّس الآيسات فالتأييس لا من شيء يتقادم، فمؤيّس الأشياء لا يحتاج أن تكون عنده صورة الأيس بالأيسية.

قال: لكنه عنده العنصر الّذي فيه صور الموجودات، والمعلومات كلّها، فانبعثت منه كلّ صورة موجودة في العالم، على المثال الّذي في العنصر الأوّل، وهو محل الصور، ومنبع الموجودات، وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي إلاّ وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه[٣].

أقول: ويشهد لقوله هذا ما نقلناه فيما سبق عن مولانا زين العابدين عليه السلام: أن في العرش تمثال جميع ماخلق الله في البر والبحر، وإنه تأويل قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ

---

(١) التوحيد: ٢٩٨، مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ.

(٢) هو مؤسّس المدرسة الأيونية، ولد بين سنة «٦٣٩» وسنة «٦٣٦» قبل الميلاد، وتوفّي سنة «٥٤٦» قبل الميلاد، فعاش نحو قرن من الزمان، ويقال: إنّه فينقي الأصل. لم يكتف طاليس بما تعلّمه من علم الفلك، كما كانت عادة أبناء الأغنياء في ذلك العصر، بل زعم أنّه اكتشف المادّة الّتي تبقى بالرغم ممّا ينتابها من التغيّرات، فقال: إنّ الماء مصدر الأشياء كلّها، منه تكوّنت الموجودات، وإليه تعود.
انظر: تاريخ الفلسفة، حنّا أسعد فهمي: ٢٣ وما بعدها.

(٣) الأسفار الأربعة: ٥: ٢٠٧ و ٢٠٨، نقلاً عن تالس الملطي.

وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[(١)]، هذا إن أريد بالعرش العلم، أو الملك، دون الجسم، وإن صحّ ذلك أيضاً من وجه.

وقال أفلاطون[(٢)] الإلهي المعروف بالتوحيد والحكمة من اليونانيين: إنّ للعالم صانعاً، مبدعاً، محدثاً، أزلياً، واجباً بذاته، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الأمثال عند الباري جل اسمه، وربما يعبّر عنه بالعنصر الأوّل[(٣)].

ونقل عنه أنه كان يحيل وجود حوادث لا أوّل لها؛ لأنّك إذا قلت: حادث، فقد أثبتّ الأولية لكلّ واحد، وما يثبت لكلّ واحد يجب أن يثبت للكل.

ولعل غرضه أن الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم، فإذا كان الكلّ مسبوقاً بالجزء، والجزء مسبوقاً بالعدم، فكان الكلّ مسبوقاً بالعدم؛ إذ المسبوق بالمسبوق بالشيء مسبوق بذلك الشيء لا محالة.

وقال الفيلسوف الأعظم، والمعلّم الأقدم، أرسطاطاليس[(٤)]: الأشياء المحمولة، يعني بها

---

(١) سورة الحجر، الآية ٢١، وقد ذكر المؤلّف هذا الحديث في ص ٢٦٨ من الجزء الأوّل.

(٢) ولد أفلاطون سنة «٤٢٧ ق.م» من أبوين ارستقراطيين، لهذا نجده ارستقراطي الشرب، رغم تأثّره بالمحيط، وبمجتمعه، وتربيته، وتعليمه، فجمهوريته جمهورية ارستقراطية، ومع أنّه ينتقد الشعر والكهنوت والأساطير، فهو شاعر، وقد اضطرّ لحفظ جمهوريته من الانقلابات أن يستحلّ درج الأساطير الّتي تحفظ العامّة من الشقاق والانتفاضة على حكومته الجمهورية الارستقراطية، ونعثر في جمهوريته على الشيوعية والاشتراكية، والتعليم الحرّ، والتحليل النفسي، وما قاله روسو بالعود إلى الطبيعة، وما أورده نيتشه وبعض الكتّاب في الأدب والارستقراطية، وبرغسن في التعليم الحر والدافع الحيوي وغيرهم. حتى قال أمرسن: إنّ أفلاطن هو الفلسفة هي أفلاطون، فأحرقوا الكتب، فكلّها من هذا الكتاب.

وتتألف جهوريته من عشرة كتب، في خمسة أقسام: ١ - بحثه في الأوّل عن العدالة. ٢ - الكتاب الثاني والثالث والرابع يبحث عن أركان الدولة، وتعليم طبقة الحكّام، وبه يحدّد المقصود من العدالة في الدولة تجاه الأفراد. ٣ - الكتاب الخامس والسادس والسابع بحث فيه عن الشيوعية، والحكّام، وأصول تعليمهم ومدارجهم. ٤ - الكتاب الثمن والتاسع بحث فيه عن تدهور الحكومة وأدوارها حتّى ينتهي لأعنفها، وفيها الاستبداد الكامل، وذلك ضدّ العدالة. ٥ - النتيجة، وخلود النفس، وجزاء الفضيلة يوم الدينوية.

انظر ترجمته في؛ السقيفة أم الفتن: ٢٧، وفهرست ابن النديم: ٣٠٦.

(٣) الأسفار الأربعة: ٥: ٢١٤، ٢١٧.

(٤) أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٣ ق. م): ولد في مستعمرة يونانية بالقرب من مقدونيا، يقال لها: استاجيرا، ونشأ في مقدونيا، فقد كان والده «نيقوماخيس» طبيباً لملكها جدّ الإسكندر، واتّصل برجال البلاط =

الصور الجسمانية، فليس كون أحدها من صاحبه، بل يجب أن يكون بعد صاحبه، فيتعاقبان على المادة، فقد بان أنّ الصورة تبطل وتدثر، وإذا دثر معنىً وجب أن يكون له بدوٌ، ولأنّ الدثور غاية، وهو إحدى الحاشيتين، مادلّ على أن جائياً جاء به بفقد صحّ أن المكوَّن حادث لا من شيء، وأن الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها، وحملُه إياها وهي ذات بدو وغاية، يدلّ على أن حامله ذو بدو وغاية، وأنه حادث لا من شيء، ويدلّ على محدث لا بدو له، ولا غاية؛ لأنّ الدثور آخر، والآخر منا كان له أول، فلو كانت الجواهر والصور لم تزالا فغير جائز؛ لأنّ الاستحالة دثور الصورة الّتي بها كان الشيء، وخروج الشيء من حد إلى حدّ، ومن حال إلى حال، يوجب دثورا لكيفية، وتردّد المستحيل في الكون، والفساد، يدل على دثوره، وحدوث أحواله يدلّ على ابتدائه، وابتداء جزئه يدلّ على بدو كلّه، وأوجب إن قيل بعض ما في هذا العالم للكون والفساد، أن يكون كلّ العالم قابلاً له، وكان له بدولا يقبل الفساد، وآخر يستحيل إلى كون، فالبدو والغاية يدلاّن على مبدع.

ونقل أنه قد سأله بعض الدهرية، وقال: إذا كان الباري لم يزل ولا شيء غيره، ثمّ أحدث العالم فلم أحدثه؟.

فقال له: «لم» غير جائزة عليه لأن «لم» تقتضي علّية، والعلّة محمولة فيما هي علة له من معلّ فوقه، ولا علّة فوقه، وليس بمركّب فتحيل[1] ذاته العلل، فـ«لم» عنه منتفية، وإنما فعل مافعل؛ لأنّه جواد.

فقيل: فيجب أن يكون فاعلاً لم يزل؛ لأنّه جواد لم يزل؟.

قال: معنى «لم يزل»: لا أولّ له، وفعل يقتضي أولاً، واجتماع ما لا أوّل له، وذو أوّل في القوت والذات، محال متناقض.

فقيل له: فهل يُبطل هذا العالم؟.

قال: نعم.

قيل: فإذا أبطله بطل الجود.

قال: يُبطله ليصوغه الصيغة الّتي لا تحتمل الفساد، فإنّ هذه الصيغة تحتمل الفساد. انتهى[2].

= الملكي، وعاش: عيشة الأشراف مدّة تأثّر فيها بأساليبهم في الحياة. هاجر في أواخر حياته من أثينا إلى استاجيرا، ومات هناك، وعمره «٦٢» سنة تقريباً، وبنوا له هيكلاً، واتّخذوه مزاراً، كما هي عادتهم في عظائمهم.

انظر: تاريخ الفلسفة، لمحمد علي مصطفى؛ ١٣٨، وتاريخ الفلسفة، لحنّا أسعد فهمي: ٦٧.

(١) فتحمل (خ ل).

(٢) الأسفار الأربعة: ٥: ٢٧٧ و٢٢٨.

ولنتكلم الآن في بيان الحدوث الزماني الموعود، المأثور عن أهل الله، ونبدأ بما استفدناه من أستاذنا - دام ظلّه - في ذلك، فإنه ما اتّفق بيانه وبرهانه لأحد من التقدمين والمتأخّرين، على ما وصل إلينا، كما اتّفق له دام تأييده، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، فاستمع، وعِه:

فصل

قد دريت سابقاً بالبرهان الّذي أقامه - دام ظلّه -: أنّ الطبيعة السارية في الجسم، الّذي هي مقوّمة مادته وصورة ذاته، أمر متبدل الذات الشخصية، تدريجي الكون، لا يبقى وجوده الشخصي زمانين، فضلاً عن أن يكون قديماً بشخصه، وما من جسم فلكي، أو عنصري، إلاّ وله صورة طبيعية مقوّمة له، هي مبدأ صفاته اللازمة، وآثاره المخصوصة.

وثبت أيضاً أن المادّة لكلّ جسم حقيقتها القوّة والإمكان، وليست واحدة بالعدد، بل وحدتها جنسية مبهمة، كما أن وحدة الطبيعة المحصّلة لكلّ جسم وحدة عددية، متكرّرة، على نعت الاتّصال.

وثبت أن الموجود من كلّ شيء هو وجوده، وليست للماهيات وجود أصلاً، لا في العين، ولا في الذهن، بأن يصير الوجود صفة لها، متقرّرة فيها، بل حالها كحال الأشباح والأظلال المتراءى في المرايا، وهي كما قال سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾[1]، فهي غير مرتبطة بالعلة المقتضية للوجودات، فهي ليست قديمة، ولا حادثة، ولا متقدّمة، ولا متأخرة.

وقد ثبت أن النفوس بما هي نفوس وما دامت نفوساً حكمها حكم الطبيعة الجرمية، وإذا صارت مجرّدة بالكلية انخرطت في سلك العقول، واتّصلت بالملأ الأعلى، وأمّا العقول فذواتهم مستغرقة في بحر اللاهوتية، مطموسة أنوارها في نور الأحدية، ليست لواحد منها كينونة لنفسه، ولا له مع نفسه، إذا قطع عن جاعله الحق، إلاّ البطلان المحض، والليس الصرف، لا كحال الماهيات؛ حيث يكون لها في أنفسها الإمكان؛ إذ لا ماهية للأمر المفارق إلاّ الهوية المتعلّقة بهوية الحق الأوّل، ليثبت لها حالة إمكانية، مع قطع النظر عن وجودها وجاعلها، فهي أبداً ملتحقة بفاعلها، ملاحظة لجمال بارئها ومبدعها، لم ترجع إلى ذواتها طرفة عين؛ لأنّ إمكانها لا يفارق فعليتها، وقصورها لا يباين تمامها، وفقرها مستهلك في غناها، فهي - إذن - بمنزلة الأشعة والأضواء للذات الإلهية، كأشعّة الشمس بالنسبة إليها ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[2]، فهي بمنزلة لوازم الذات الغير المجعولة، لأنها صور علمه التفصيلي بما عداه، ولذلك قال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾[3]، فالعالم كله جوده ورحمته،

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٩.
(٢) سورة النحل، الآية: ٦٠.
(٣) سورة الحجر، الآية: ٢١.

وخزائن جوده ورحمته يجب أن تكون قبل الجود والرحمة، فلو كانت تلك الخزائن من جملة جوده، أي من مخلوقاته ومقدوراته، فلا بدّ لها - أيضاً - خزائن سابقة عليها، فهي ليست من جملة المصنوعات والأفاعيل.

فقد ظهر أن العالم بجميع جواهره المادية والصورية والنفسية والجرمية، وأعراضها، حادثة حدوثاً زمانياً، متجدّدة تجدّداً سيلانياً، ولا يوجد في شيء ممّا سوى الله تعالى وأشعّته، وأنواره الّتي هي من لوازم ذاته، ولا تباين لها معه في الحقيقة، قديمٌ بشخصه، واحد بالعدد، بل يوجد منه في كلّ آن شخص آخر.

فهذه السماوات والأرضون الموجودة في هذا الزمان لم تكن موجودة أشخاصها قبل هذا الزمان، وليست هذه هي الّتي كانت عند الطوفان، ولا قبله، ولا الّتي تكون من بعد.

وكذلك أشخاص كلّ نوع متكرّر الأفراد متكثّر الآحاد، سواء كانت أشخاصه منتشرة، أو متصلة، فكما لم يكن في أفراد الإنسان شخص جسماني أزلي الوجود، فكذلك في النوع الّذي قيل إنه منحصر في واحد، كالشمس - مثلاً - فإنّها وإن لم تكن لها أفراد متميّزة متفرّقة بالفعل، إلاّ أن لها تشخّصات لا تنحصر، متبدّلة، متجدّدة، متّصلة، زائلة، غير باقية، ذاتاً ووجوداً، فلا يوجد فيها هوية جسمانية مستمرة الوجود إلى يوم القيامة، بل حال الجواهر الجسمانية في وجودها ودوامها كحال الزمان والحركة في وجودهما ودوامهما، من حيث إن هويّاتها الاتّصاليّة متجدّدة متصرّمة.

فكما أن الزمان والحركة لا يتّصف أحدهما، لا كلّه، ولا جزءه، ولا كلّيه، ولا جزئيه، بالاستمرار والبقار، والقدم والأزلية، فكذلك الجواهر الجسمانية وما يتبعها، والحمل، والثور، والنسر، والسرطان، في عالم السماء، كالحمل، والثور، والنسر، والسرطان، في عالم الأرض، من حيث إن أشخاص كلّ من القبيلين متجدّدة في كلّ حين وحقائقها عند الله باقية، كما قال تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[2]، وذلك لنقصان الديمومة الحسّية؛ لتضاعف جهات الكثرة والنقصان، وتراكم حيثيّات القوّة والإمكان في كلّ ما له قوّة مادّية، كالفلكيات، والعنصريات المشهودة بهذه الحواسّ المادية، فإنّها كلّها من الدنيا، والدنيا دار زوال وانتقال وتبدّل وارتحال، والآخرة دار بقاء وقرار، وفيها موطن المقرّبين والأخيار.

ولقصور الوجود الطبيعي يكون أوّل كلّ موجود، بهذا الوجود غير آخره، وظاهره غير باطنه فيه يجتمع الوجود مع العدم، والحدوث مع القدم، ويتشابك الخير والشرّ، ويتعانق النفع

---

(١) سورة النحل، الآية: ٩٦.
(٢) سورة الحجر، الآية: ٢١.

والضرر، ولضيق وجود هذا الوعاء الزماني وقع التضادّ بين الأنداد والتفاسد لنوع واحد بين الأفراد، فسبحان من قديم جمع بين الأضداد مع التماثل، ووصل الآحاد مع التقابل.

فصل

قال - دام ظلّه -: وما يقال: من أن الأنواع المادية - أي الكليات الطبيعية، باقية يتعاقب الأشخاص، إن أريد به أنه يوجد هناك أمر واحد بالعدد من الماهية، باقٍ في كلّ حين، ومع وحدته العددية موجود في كلّ فرد من أفراده، فهو باطل؛ لأنّ الكلي - بما هو كلّي - لا يجوز أن يوجد في الحس، كما ثبت في محلّه.

وإن أريد به أنه عند تبدّل الأفراد وتجدد الآحاد المتوافقة في النوع لا تتبدّل حدودها النوعية، فذلك مسلّم، ولا يضرّنا؛ لأنّ الحدود أمور ذهنية انتزاعية، مركّبة من أجناس وفصول غير موجودة في الخارج على وصف الوحدة والتعيّن، وليس وحدة الطبيعة الجنسية، أو الفصلية، أو الحدّية، أو النوعية، أو غير ذلك، وحدة بالعدد، والقدم والحدوث وصفان يوصف بشيء منهما الموجود الواحد الشخصي، إمّا في العين، أو في العقل.

والمفهومات والمعاني الكلية إذا أخذت من حيث هي هي فهي ليست بواحدة، ولا كثيرة، ولا قديمة، ولا حادثة، بل ولا موجودة، ولا معدومة، وإنما توصف بشيء من هذه الأوصاف تبعاً لأشخاصها.

فقد ثبت أن الكلي الطبيعي، والماهية المطلقة، ليس موجوداً واحداً مستمر الوجود بوحدته، بواسطة تعاقب الأفراد، وتوارد الآحاد، حتّى يصحّ القول بقدم النوع لأجل تعاقب أفراده وأعداده لا إلى نهاية.

فصل

وليعلم أنّ الله سبحانه إنّما يصبّ سجال الفيض، ورشح الجود، في فضاء الوجود، وعرصة الشهود أبداً، صبّة واحدة، فلا يزال يبدع ويصنع، ويفعل ويجعل، لا على السيلان، ولا على الاستئناف، بل على القرار والثبات، لا في زمان، ولا في آن، ولا في حيّز، ولا مكان، ولا عن مادّة، ولا من شيء أصلاً، وإنما التقدّم والتأخّر، والتجدد والتصرّم، والاستعدادات المادية تقع في حدوثها الزماني وظهورها في ظرف الزمان فحسب، والباري سبحانه اخترع المادّة وذا المادّة - جميعاً - في ظرف أوسع من الزمان، يقال له: الدهر، لا من شيء، بل يعد العدم الصريح، والليس الصرف.

فكما أن ذاته سبحانه، وصفاته الحقيقية، وشؤونه الذاتية، وأسماءه الحسنى، متقدّسة عن التغيّر، كذلك تعالى قوله، وفعله، وأمره عن التغيّر، كما قال؛ ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ

ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾[١].

لكن بعض الموجودات، كالزمان الّذي هو ظرف المتغيّرات، والحركة التي ماهيتها الحدوث بعد الحدوث لذاته تتغيّر لا بتغيّر عارض لنفسه.

فالزمان والحركة بهويّتهما الامتداديتين، الغير القارّتين، صدرا من الحقّ الفيّاض فيضة واحدة، بلا زمان، بل من كتم العدم الصريح إلى الوجود في نفس الواقع، وظرف الدهر، مرة واحدة دهرية، لا دفعة واحدة آنية، فإنّ الآن طرف الزمان، وَحصوله بعد حصول الزمان، فكيف يكون جعله فيه؟ وحصول الزمان أيضاً بعد حصول أصول الموجودات وعظائمها ودعائمها، فكيف يكون جعل الموجودات كلّها في زمان، أو آن؟.

فوجود المبدعات إنّما هو في أصل الواقع، وحصول الكائنات في أوقاتها الخاصة الّتي هي أجزاء الزمان الموجود، وكلّه بامتداده في نفس الدهر دفعة واحدة، فالتغيّرات والتعاقبات بين الزمانيات بسبب امتداد الزمان الّذي هو بذاته متجدد، وبحسب مقايسة بعضها إلى بعض، لا بالنسبة إلى من يتعاظم عن الوقوع في تغير.

فجفاف القلم بالنسبة إلى الواقع، وظرف الدهر، وتجدّد الشؤون في أجزاء الزمان، وبمقايسة بعض الزمانيات إلى بعض، لا أنّ الصنع والتكوين في حدّ من امتداد موجودة، أو مفروض، والفراغ والتعطيل في سائر الحدود منه، بل الإفاضة واحدة من الحق، ومتعدّدة بالإضافة إلى الخلق.

نقل عن عبد الله بن طاهر، أنه دعا الحسين بن الفضل، وقال له: أشكلت عليَّ ثلاث آيات، دعوتك لتكشفها لي، منهنّ قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٢]، وصحّ أن القلم جفّ بما هو كائن إلى يوم القيامة.

فقال الحسين: أمّا قوله: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، فإنّها شؤون يبديها، لا شؤون يبتديها[٣].

وقال بعض أهل المعرفة: اعلم أنّ إمداد الحقّ وتجلّياته واصل إلى العالم في كلّ نفس، وفي التحقيق الأتمّ ليس إلاّ تجلٍّ واحد، يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيّنات، فيلحقه لذلك التعدّد والنعوت المختلفة، والأسماء والصفات، لا أنّ الأمر في نفسه متعدّد، أو وروده طارٍ ومتجدد، وإنما التقدّم والتأخّر وغيرهما من أحوال الممكنات توهم التجدّد والطريان، والتقيّد والتغيّر، ونحو ذلك، كالحال في التعدّد، وإلاّ فالأمر أجلّ من أن ينحصر في إطلاق، أو تقييد، أو اسم، أو صفة، أو نقصان، أو مزيد.

وهذا التجلّي الأحدي - المشار إليه - ليس غير النور الوجودي، ولا يصل من الحقّ إلى

---

(١) سورة النحل، الآية ٧٧. وفي آية أخرى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠].

(٢) سورة الرحمن الآية: ٢٩.

(٣) انظر: تفسير القرطبي: ١٧: ١٦٧.

الممكنات بعد الاتّصاف بالوجود وقبله غير ذلك، وما سواه فإنما هو أحكام الممكنات وآثارها يتصل من بعضها بالبعض حال الظهور بالتجلّي الوجودي الوحداني المذكور.

ولما لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحقّ - بل مستفاد من تجلّيه - افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد الوجودي الأحدي، مع الآنات، من دون فترة، ولا انقطاع؛ إذا لو انقطع الإمداد المذكور طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة، فإنّ الحكم العدمي لازم للممكن، والوجود عارض له من موجده(١).

وقال أيضاً: العالم بمجموعه متغيّر أبداً، وكل متغيّر يتبدّل تعيّنه مع الآنات، فيوجد في كلّ آن متعيّن غير المتعيّن الّذي هو في الآن الآخر، مع أن العين الواحدة الّتي تطرأ عليها هذا التغيّرات بحالها، فالعين الواحدة هي حقيقة الحقّ المتعيّنة بالتعيّن الأول اللازم لعلمه بذاته، وهي عين الجوهر المعقول الّذي قَبِلَ هذه الصورة المسمّاة عالماً، ومجموع الصور أعراض طارئة، متبدّلة في كلّ آن، والمحجوبون لا يعرفون ذلك، فهم في ليس منهذا التجدّد الدائم في الكلّ.

وأمّا أهل الكشف فإنهم يرون أنّ الله يتجلّى في كلّ نفس، ولا يتكرّر التجلّي، فإنّ ما يوجب البقاء غير ما يوجب الفناء، وفي كلّ آن يحصل الفناء، والبقاء، والتجلّي(٢) غير مكرّر.

ويرون - أيضاً - أن كلّ تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً، ويذهب بخلق، فذهابه هو الفناء عند التجلّي، الموجب للفناء والبقاء لما يعطيه التجلّي الآخر الموجب للبقاء بالخلق الجديد، ولمّا كان هذا الخلق من جنس ما كان أوّلاً، التبس على المحجوبين، ولم يشعروا التجدّد، وذهاب ما كان حاصلاً بالفناء في الحقّ؛ لأنّ كلّ تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً، ويفنى في الوجود الحقيقي ما كان حاصلاً.

ويظهر هذا المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة، فإنه في كلّ آن يدخل منهما شيء في تلك النارية، ويتّصف بالصفة النورية، ثمّ تذهب تلك الصورة بصيرورتها هواء، هكذا شأن العالم بأسره، فإنه يستمدّ دائماً من الخزائن الإلهية، فيفيض منها، ويرجع إليها. انتهى(٣).

وقال كمال الدين عبد الرزّاق الكاشي - قدّس الله سرّه(٤) -: إنّ الممكن مفتقر في ذاته إلى

---

(١) نقد النصوص: ٢٢٥.
(٢) في المصدر: فالتجلي.
(٣) نقد النصوص: ٢٢٤.
(٤) وهو: عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين بن أبي الغنائم محمّد الكاشي، أو الكاشاني، أو القاشاني (توفي ٧٣٠ هـ - ١٣٣٠ م)، صوفي، مفسّر، من العلماء، له كتب، منها: كشف الوجوه الغرّ في شرح تائية ابن الفارض، واصطلاحات الصوفية... وله شرح منازل السائرين، للهروي الحنبلي، والسراج الوهّاج في تفسير القرآن، وشرح فصوص الحكم لابن عربي، و... (الأعلام: ٣: ٣٥٠).

الموجد؛ لأنّه - في حدّ ذاته - معدوم، هالك، فهو في كلّ آن معدوم في ذاته، موجود بموجده، وتمام الكلام في هذا المعنى قد مضى في مباحث كيفية إفاضة الله الوجود. والحمد لله.

فصل

إذا ثبت حدوث العالم بالمعنى المذكور، وهو الحدوث الزماني، وبمعنى افتقاره إلى الصانع، ثبت - أيضاً - حدوثه الذاتي، بمعنى كونه مسبوقاً بالعدم الذاتي، بالطريق الأولى، على أنّه قد تبيّن - من الأصول السالفة - أنّ كلّ ما وجوده من غيره فهو مسبوق بالعدم البتّة، وأنّ عدم الممكن متقدّم على وجوده تقدّماً ما، فالحدوث للعالم بهذا المعنى - أيضاً - حق وصدق، ببرهان ويقين، بل هو أظهر وأجلى وأحق بالتصديق من الأوّلين، ولكنّه ليس أيضاً بالذي اعتقاده من الضروريات، من حيث معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم الذاتي؛ لغموض فهمه من هذه الحيثية، وإن كان هو هو من حيث الافتقار إلى الفاعل والمحدث، فإنه من هذه الحيثية يرجع إلى المعنى الأوّل.

فصل

قد تصدّى بعض سادات أفاضل زماننا لإثبات حدوث العالم، وجعل له معنىً آخر سمّاه حدوثاً دهرياً، وسمّى تأخّره عن الحقّ تأخّر انفكاكياً دهرياً، آخذاً من قول الأوائل أنّ نسبة المتغيّر إلى المتغيّر، الزمان، ونسبة المتغيّر إلى الثابت، الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت، السرمد.

واستدلّ عليه: بأن تقدّم ذات العلّة - ولا سيما العلة الجاعلة الفاعلة - على ذات المجعول المعلول تقدّماً بالذات، بحسب المرتبة العقلية، من فطريّات العقول الصريحة، والأذهان المستوية، وعليه إجماع الحكماء والعقلاء كافّة، والمعلول لا يكون موجوداً في مرتبة ذات العلة الفاعلة الجاعلة؛ إذ الوجود يصل إلى ذات المعلول من ذات العلة، وإنما يكون بين العلّة والمعلول معيّة في الوجود بحسب مرتبة ذات المعلول، وبحسب متن الأعيان، لا بحسب مرتبة ذات العالم، فالعالم الأكبر بجميع أجزاء نظامه الجملي؟ متأخّر عن مرتبة ذات الباري الفعّال جلّ ذكره بتّة.

وإذ تبيّن أن الوجود الأصيل في متن الأعيان عين ماهية الباري الحق، ونفس حقيقته، فالمرتبة العقلية وحاق الوجود العيني هناك واحد، وموجوديّته سبحانه في حاق كبد الأعيان، ومتن خارج الأذهان، هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقّ من كلّ جهة، فالموجودية المتأصّلة في حاق الأعيان ومتن الخارج في العالم الربوبي بمنزلة مرتبة ذات الإنسان، أو ماهية العقل - مثلاً - من حيث هي هي في عالم الإمكان.

فإذن تأخّر العالم عن المرتبة العقلية لذاته الحقّة - جلّ سلطانه - تأخّر بالمعلولية، وهو بعينه التأخّر الانفكاكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حاقّ الأعيان، وتقدّمه سبحانه على العالم تقدّماً بالعلّية، بحسب مرتبة الذات هو بعينه التقدّم الانفرادي في متن الأعيان.

وكذلك القول هنالك في التقدّم بالماهية، بل التقدّم بالذات مطلقاً، فإذن التأخّر بالذات عن الباري الحقّ الأوّل سبحانه مطلقاً، سواء عليه أكان تأخّراً بالمعلولية، أم تأخّر بالماهية، أم تأخّراً بالطبع، يرجع إلى التأخّر الانفكاكي الدهري، وتقدّمه جلّ ذكره بالذات مطلقاً، سواء كان تقدّماً بالعلّية، أو تقدّماً بالماهية، أو تقدّماً بالطبع، يرجع إلى التقدّم الانفرادي السرمدي.

قال: وليس يصحّ أن يقاس ما هنالك بالشمس وشعاعها، وما بينهما من التقدّم والتأخّر بالذات، بحسب المرتبة العقلية والمعيّة في الوجود، بحسب متن الأعيان، كما تمور به الألسن موراً، وتفور به فوراً؛ لما قد دريت أن المرتبة العقلية لذات الشمس - بما هي هي - ليست بعينها هي الوجود في متن الأعيان، كما هو سبيل الأمر في العالم الربوبي.

وكذلك الأمر في حركة اليد، وحركة المفتاح - مثلاً - فاخفض جناح عقلك للحق، ولا تكوننّ من الجاهلين[1].

ثم قال: وبعبارة أخرى وسوق آخر: لو كان الصادر الأوّل سرمدي الوجود في متن الأعيان مع جاعله التامّ الواجب بالذات، الّذي الوجود في متن الأعيان عين مرتبة ذاته، ونفس سنخ ماهيته، لزم أن يكون المجعول في مرتبة ذات الجاعل ومعه في متن الأعيان معيّة ذاتية، بحسب مرتبة ذاته، وباعتبار نفس ماهيته، ولا يتصور لنفس ذات الجاعل - بما هي هي - مرتبة عقلية متقدّمة تقدماً بالذات على ذات المجعول ووجوده أصلاً، أليس وجود الجاعل في متن الأعيان الّذي بحسبه المعية على هذا التقدير هو بعينه نفس مرتبة ذات الجاعل، وصرف سنخ ماهيته، وقوام بحت حقيقته بما هي هي، فكيف يتصور - إذن - لذات الجاعل ونفس ماهيته مرتبة عقلية وراء مرتبة الحصول في متن الأعيان الذي هو ما يحسبه المعية؟.

فإذن يلزم أن تكون مرتبته نفس ماهية الجاعل من حيث هي هي بعينها هي ما فيه، وبحسبه معية الجاعل والمجعول بالسرمدية في حاق متن الأعيان، كما مرتبة حصول الوجود في حاق متن الأعيان لذات المجعول مع مرتبة نفس ذات الجاعل الّتي هي بعينها مرتبة حصول الوجود لذات الجاعل في حاق متن الأعيان معية بالمرتبة الذاتية، غير متأخّر عنها تأخّراً بالذات، وتأخّراً بالمعلولية.

وأيضاً يكون الممكن الذات الباطل في حدّ ذاته موجوداً ثابتاً في مرتبة ذات الواجب الحقّ من كلّ جهة، وتسويغ ذلك كله إن هو إلاّ الخروج عن فطرة العقل الصريح، والحيود عن

(١) نقله في شرح المنظومة: ٢: ٣١٨، عن المحقّق الداماد صاحب القبسات.

سمت سبيله، وخرق إجماع كافة العقلاء، وشقّ عصاهم، وبالجملة إلاّ التخلّع من الضريبة العقلانية، والانسلاخ عن القريحة الإنسانية.

قال: فإذن قد استبان أن تقدّم الجاعل الواجب السرمدية بالذات على مجعوله الأوّل، وعلى العالم الكبير، الّذي هو جملة مجعولاته بحسب الوجود في متن الأعيان، تقدّماً سرمدياً انفكاكياً، من اللوازم المقتضاة لخصوصيّة الحقيقة الوجوبية الذاتي، الّتي هي بعينها الوجود المتأصّل في حاق متن الأعيان، فاتّبع الحق ولا تكن من المعتدين.

هذا كلامه - سلّمه الله - في كتابٍ مبسوط، ألّفه لهذا المطلب في نحو من عشرين ألف بيت، وقد أبقرته بقراً حتّى أخرجت هذا من خاصرته، وهو عماد ما ذكره فيه، وسناده في الباب، ولا أفهم منه بطوله، بعد تسليم مقدّماته، زيادةً على الحدوث الذاتي والتأخّر المعلولي للعالم، ما يشفي به العليل، ويروي به الغليل، ولعل غيري يفهم منه ذلك، والله المستعان.

فصل

إنّ ما توهّمه طائفة من الغاغة أنّ بين الباري الحقّ سبحانه، وبين أوّل العالم، عدماً موهوماً سيّالاً أزليّاً، ممتدّاً بتماديه الوهمي في جهة الأزل إلى لا نهاية، ومنتهياً في جهة الأبد عند حدوث أوّل العالم، فمن تكاذيب أوهامهم الظلمانية، وتلاعيبها؛ إذ لا يتصوّر في العدم الصريح الساذج، والليس الصرف الباتّ، حدّ وحدّ، وتصرّم وتجدّد، وفوات ولحوق، وامتداد وانقضاء، وتماد وسيلان، ونهاية ولا نهاية.

على أنّه لو صحّ ذلك لكان هو الزمان بعينه، أو الحركة بعينها؛ إذ كان متكمّماً سيّالاً كلّه أزيد - لا محالة - من بعضه، وأبعاضه متعاقبة غير مجتمعة، وللزم أن يكون الباري سبحانه واقعاً في حدّ بعينه من ذلك الامتداد العدمي، تعالى عن ذلك. والعالم في حدّ آخر بخصوصه، حتّى يصحّ تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم، ويتصحّح تأخّر العالم وتخلّفه عنه في الوجود، فإذا كان غير متناهي التمادي، كما فرضوه، لزم - أيضاً - أن يكون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين هما: حاشيتاه، وطرفاه.

وأيضاً فإنّ حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة؛ إذ لا اختلاف في العدم، ولا مخصّص من استعداد، أو حركة، أو غير ذلك، فلم اختصّ العالم بهذا الحد، ولم يكن حدوثه في حدّ آخر قبله؟.

وأيضاً فإنّ المتقدّس عن الغواشي والعلائق يكون له مع أي امتداد فرض، ومع كلّ جزء من أجزائه، وكلّ حدّ من حدوده، معيّة غير متقدّرة على سبيل واحد، ويكون محيطاً بجميع أجزائه وحدوده على نسبة واحدة، موجوداً كان ذلك الامتداد، أو موهوماً، كما ثبت في محلّه.

فإذن اختصاص العالم بحدّ من حدود الامتداد الموهوم لا يثمر تأخّره وتخلّفه عن الباري

الحقّ سبحانه أصلاً، فإنّه إذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس إليه سبحانه على هذا السبيل، فالزمان الموهوم أجدر بذلك.

فصل

إن قول القائل: إن العالم يسبقه عدم زماني، إن أراد به ما ذكرناه في معنى الحدوث الزماني في الطبائع والنفوس، فله وجه وجيه، كما دريت، وإلاّ لم يمكنه الاعتراف به؛ لأنّ العالم جملة ما سوى الله، فا لزمان من العالم، فكيف يتقدّم عليه حتّى يكون تقدّم العدم عليه تقدّماً زمانياً؟.

وإن قال: إنه كان وقت لم يكن فيه العالم، فهو مخالف لمدّعاه؛ إذ ليس قبل العالم وقت.

وإن قال: إنه ليس بأزليّ يستفسر الأزلي، وعاد الترديد والمحذور المذكور.

وإن قال: الّذي في الذهن متناهٍ، يسلّم له أن القدر الّذي في ذهنه من أعداد الحركات متناهٍ، ولكن لا يلزم من ذلك توقّف وجود العالم على غير ذات الباري.

ثم إذا فرض له مجموع السبق الزماني، فهو مع كونه تناقضاً يخالف مدّعاه؛ لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم، وهو من جملة العالم.

وإن أراد به السبق الذاتي، فهو الحدوث الذاتي.

وإن قال: إن الباري تعالى مقدّم على العالم بحيث بينه وبين العالم زمان، فليس هذا مذهبه؛ إذ ليس قبل العالم شيء غير ذات الباري سبحانه.

فلم يبق له إلاّ أن يقول: توقّف العالم على غير ذات الله، ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته، وهو كما ترى شرك محض، لا يتفوّه به مؤمن، تعالى اللهعما يشركون.

فصل

قال بعض الحكماء: ربما يقال لمن طلب مدّة العدم قبل وجود الحادث على سبيل التبصرة والتنبيه، هل هذه المدّة محدودة مقدّرة بتقدير لا بدّ منه، مثل يوم، أو شهر، أو سنة معينة، أو يكفي فيها أي مدّة كانت؟ فإنه نقول - حينئذٍ -: بل يكفي في حدوث الحادث سبق أي مدّة كانت يتقدّم فيها العدم، ويتبعه الوجود.

فيقال: وهل يكفي التصور والعقل في ذلك بسنة واحدة يتقدّم فيها العدم، ثمّ يتبعه الوجود؟.

فيقول: نعم.

فيقال: إن كان بدل السنة شهر واحد، فهل يكفي، أم لا؟ فهو - لا محالة - يكتفى بالشهر،

كما اكتفى بالسنة، ثمّ ينتقل في السؤال إلى يوم، وإلى ساعة، ودرجة من ساعة، ودقيقة من درجة، فيتنبّه بذلك - حينئذٍ - على أن الزمان لا تأثير له في الحدث؛ لأنّ المؤثّر لا يكون كثيره في التأثير مثل قليله، وإنما يكون كلّ التأثير لكلّ الأثر، فإذا ارتفع بعض الزمان المفروض للحدوث ولم يرتفع شيء من معنى الحدث، فرفع جميع الزمان لا يرفع الحدث، وإنما يؤثّر في ضعف التصوّر، حتّى إن كان تقدّم الزمان - لا محالة - تحقّق الحدث، وإن ارتفع لم يرتفع.

فصل

قال بعض علماء الشريعة: إنّ أشرف المبدعات هو العقل، أبدعه الله بالأمر من غير سبق مادّة وزمان، وما هو إلاّ مسبوق بالأمر فقط، ولا يقال في الأمر إنه مسبوق بالباري تعالى، ولا لا مسبوق، بل التقدم والتأخّر إنّما يعتوران على الموجودات الّتي هي تحت التضاد، والباري تعالى هو المقدّم المؤخّر، لا المتقدّم المتأخّر، وما دون العقل هو النفس، وهو مسبوق بالعقل، والعقل متقدّم عليه بالذات، لا بالزمان والمكان والمادّة، فالسبق بالذات إنّما ابتدأ من العقل فقط، والسبق بالزمان إنّما ابتدأ من النفس، والسبق بالمكان إنّما ابتدأ من الطبيعة.

فالطبيعة - إذن - سابقة على المكان والمكانيّات، ولا يعتورها المكان، بل يبتدىء المكان من تحريكها، أو حركتها في الجسم، والنفس سابقة على الزمان والزمانيات، ولا يعتورها الزمان، بل الزمان والدهر يبتدىء منها، أعني من شوقها إلى كمال العقل، والعقل سابق على الذوات والذاتيات، ولا تعوره الذات، والجوهرية إنّما تبتدىء منه، أعني هو مبدأ الجوهر، والأمر سابق على الذوات والجواهر، والدهر، والزمان، والمكان، والجسم، والمادّة والصورة، لا توصف بشيء ممّا تحته إلاّ بالمجاز، ومن له الخلق والأمر فله الملك والملك، وهو الأوّل والآخر حتّى يعلم أنه ليس بزماني، وهو الظاهر والباطن حتّى يعلم أنه ليس بمكاني، جلّ جلاله، وتقدّست أسماؤه.

ونعني بالأمر: القوّة الإلهية.

فصل

قد ظهر ممّا ذكرنا أنه لا مدخل لتناهي سلسلة الزمان، ولا تناهيها في حدوث العالم أصلاً.

وممّا يدلّ على ذلك - أيضاً - ما أشرنا إليه، وتقرّر في مقرّه: أن تقدّم الباري سبحانه على العالم ليس تقدّماً زمانياً، ولا هو سبحانه واقع في طرف هذه السلسلة أصلاً، بل هو خارج عنها، نسبته إلى جميع أجزائها نسبة واحدة، وأن مجموع العالم - بما هو مجموع - لا زمان له، كما أنه لا مكان له، فإنه إذا كان كذلك فلا معنى للحدوث الزماني للعالم بمجموعه، بل

إنّما تتّصف بالحدوث الزماني أجزاء العالم من الأجسام والجسمانيات المقيّدة بهذه السلسلة، والزمان تابع لها؛ لأنّه عرض قائم بمحلّ جرمي، كما دريت.

وقد دريت أن الموجود في الخارج ليس إلاّ الأمر المتّصل المستمر الذي قال له: الآن السيّال، فلا حقيقة للزمان سوى هذا الوجود الضعيف التدريجي الّذي يحدث آناً فآناً، فليس لأجزائه اجتماع واتّصال أصلاً، لا في العين، ولا في الذهن.

أما الأوّل، فلأنّه ليس فيه إلاّ هذا الأمر المتّصل الشخصي.

وأمّا الثاني، فلاستحالة استحضار الذهن أزمنة وزمانيات متكثّرة غير متناهية، وعلى تقدير استحضاره لا يكون مطابقاً لما في العين، فيكون ذهناً كاذباً.

وبهذا يظهر ضعف ما يقال في إثبات تناهي سلسلة الزمان ليثبت به حدوث العالم، من جريان براهين التطبيق، والتضايف، ونظائرهما فيه، قياساً له على المكان.

كيف، والمكان مجتمع الأجزاء في الواقع، وثابتها معاً في نفس الأمر، وأمّا الزمان فامتداده موهوم محض، لا يصلح لأن يحكم عليه بالتناهي واللاتناهي، أو بالحدوث والقدم أصلاً؟.

ومن هنا قال بعض العرفاء: إن أهل النظر إذا فحصوا عن هذا العالم فلم يجز لهم أن طلبوا له بدواً زمانياً، وإلاّ لتأدّى بهم الطلب إلى الوسواس، بل يجب لهم أن يأخذوا الزمان جزءً من أجزاء العالم، كما فعله الإلهيون، حيث أخذوا العالم بما فيه ومعه جملة واحدة، كأنها شخص واحد، فبحثوا عن علّة بدوه.

ولصاحب الفتوحات في هذا المقام كلام متين، لا بأس بإيراده، قال في الباب الثاني من الفتوحات: إنّ الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا يتقيّد وجود الحقّ مع وجود العالم، بقبلية، ولا معية، ولا بعدية، فإنّ التقدّم الزماني والمكاني في حقّ الحقّ - تقدّس وتعالى - قد رمت به الحقائق في وجه القائل به على التحديد. اللهم إلاّ أن يقوله من باب التوصيل، كما قاله الرسول ﷺ، ونطق به الكتاب؛ إذ ليس كلّ أحد يقدر على كشف هذه الحقائق، فلم يبق لنا أن نقول إلاّ أن الحقّ تعالى موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيّد بغيره، ولا معلول، ولا علّة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل، والملك القدّوس الّذي لم يزل، وأنّ العالم موجود بالله سبحانه، لا بذاته، مقيّد بوجود الحقّ ذاته، فلا يصحّ وجود العالم البتّة إلاّ بوجود الحقّ تعالى.

وإذا انتفى الزمان عن وجود الحقّ تعالى، وعن وجود بدو العالم، فقد وجد العالم في غير زمان، فلا نقول من جهة الحقائق: إنّ الله موجود قبل العالم؛ إذ قد ثبت أنّ القبلية من صيغ الزمان، ولا زمان، ولا أنّ العالم موجود بعد وجود الحق؛ إذ لا بعدية، ولا مع وجود الحق، فإنّ الحقّ هو الّذي أوجده، وهو فاعله، ومخترعه، ولم يكن شيئاً، ولكن كما قلنا: الحقّ موجود بذاته، والعالم موجود به.

فإن سأل سائل متوهّم: متى كان وجود العالم من وجود الحقّ؟.

قلنا: «متى»: سؤال عن زمان، والزمان من عالم النسب، وهو مخلوق لله تعالى، فهذا السؤال باطل.

فانظر كيف تسأل، فإيّاك أن تحجبك أدوات الوصيل عن تحقيق هذه المعاني في نفسك، وتحصيلها، فلم يبق إلاّ وجود صرف، خالص، لا عن عدم، وهو وجود الحقّ تعالى، ووجود عن عدم عينِ الموجود نفسه، وهو وجود العالم، ولا بينية بين الوجودين، ولا امتداد إلاّ التوهّم المقدّر الّذي يحيله العلم، ولا يبقى منه شيئاً، ولكن وجود مطلق ومقيّد، وجود فاعل ووجود مفعول، هكذا أعطت الحقائق[1].

وله كلام آخر دقيق في سرّ الأزل، وسرّ الأبد، نرى أن نذكره هاهنا بألفاظه، لعلّك تستفيد منه معنى حدوث العالم، كما هو، وإن كان الموضع الأنسب به مباحث المبدأ، لكن لمّا كان له كثير فائدة فيما نحن فيه أخّرناه إلى هاهنا، فاسمع، وتدبّره، إن كنت من أهله، وبالله التوفيق.

فصل

قال قدس سره في الباب السادس والعشرين من الفتوحات: فأمّا علم سرّ الأزل، فاعلم أن الأزل عبارة عن نفي الأولية، لمن[2] يوصف به وهو وصف الله تعالى، من حيث كونه إلهاً، فهو المسمى بكلّ اسم سمّى به نفسه أزلاً، فهو العالم، الحيّ، المريد، القادر، السميع، البصير، الخالق، البارىء، المصوّر، الملك، لم يزل مسمى بهذه الأسماء، وانتفت عنه أوّلية التقيّد، فسمع المسموع، وأبصر المبصر، إلى غير ذلك.

وأعيان المسموعات منّا، والمبصرات، معدومة غير موجودة، وهو يراها أزلاً، كما يعلمها أزلاً، ولا عين لها في الوجود النفسي العيني، بل هي أعيان ثابتة في رتبة الإمكان، والإمكانية لها أزلاً، كما هي لها حالاً وأبداً، لم تكن واجبة لنفسها، ثمّ عادت ممكنة، ولا محالاً، ثمّ عادت ممكنة، بل كما كان وجوب الوجود الذاتي لله تعالى أزلاً، كذلك وجوب الإمكان للعالم أزلاً، فالله في مرتبته بأسمائه الحسنى يسمى معرّفاً، موصوفاً بها، فمعنى نسبة الأوّل له نسبة الآخر، والظاهر، والباطن، ولا يقال: هو أوّل بنسبة كذا، ولا آخر بنسبة كذا، فإنّ الممكن مرتبط بواجب الوجود - في وجوده وعدمه - ارتباط افتقار إليه في وجوده، فإن أوجده لم يزل في إمكانه، وإن عُدم لم يزُل عن إمكانه، فكما لم تدخل على الممكن في وجود عينه بعد أن كان معدوماً صفة تزيله عن إمكانه، كذلك لم يدخل على الخالق الواجب الوجود

---

(١) الفتوحات المكية: ١: ٩، مع اختلاف يسير. (٢) في المخطوطة: بأن.

في إيجاده العالم وصف يزيله عن وجوب وجوده لنفسه، فلا يعقل الحقّ إلاّ هكذا، ولا يعقل الممكن إلاّ هكذا.

فإن فهمتَ علمت معنى الحدوث، ومعنى القدم، فقل بعد ذلك ما شئت.

فأوّلية العالم وآخريته أمر إضافي. فالأول من العالم بالنسبة إلى ما يخلق بعده، والآخر من العالم بالنسبة إلى ما خلق قبله، وليس كذلك معقولية اسم الله بالأول والآخر، والظاهر والباطن، فإنّ العالم يتعدّد، والحقّ واحد لا يتعدد، ولا يصحّ أن يكون أوّلاً لنا، فإنّ رتبته لا تناسب رتبتنا، ولا تقبل رتبتنا أوّليته، ولو قبلت رتبتنا أوّليته لاستحال علينا اسم الأوّلية، بل كان يطلق علينا اسم الآخرية لأوليته، ولسنا بثان له، تعالى عن ذلك، فليس هو بأول لنا.

فلهذا كان عين أوّليته عين آخريته، وهذا المدرك عزيز المنال، يتعذّر تصوّره على من لا أنسة له بالعلوم الإلهية الّتي يعطيها التجلّي والنظر الصحيح، وإليه كان يشير أبو سعيد الخرّاز[1] بقوله: عرفت الله بجمعه بين الضدّين، ثمّ يتلو ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[2]، فقد أبنت لك عن سرّ الأزل، وأنه نعت سلبي.

وأمّا سرّ الأبد فهو نفي الآخرية، كما أن الممكن انتفت عن الآخرية شرعاً، من حيث الحملة؛ إذ الجنّة والإقامة فيها إلى غير نهاية، كذلك الأولية بالنسبة إلى ترتيب الموجودات الزمانية معقولة موجودة.

فالعالم بذلك الاعتبار أزلي لا يقال فيه أول، ولا آخر، وبالاعتبار الثاني هو أوّل وآخر بنسبتين مختلفتين، بخلاف ذلك في إطلاقها على الحقّ عند العلماء بالله[3].

فصل

روى الشيخ الصدوق، بإسناده عن مولانا الباقر عليه السلام، أنه قال: «لعلك ترى أن الله عزّ وجلّ إنّما خلق هذا العالم الواحد، وترى أن الله عزّ وجلّ لم يخلق بشراً غيركم، والله لقد خلق الله تبارك وتعالى ألف ألف عالم، وألف ألف آدم، أنت في آخر تلك العوالم، وأولئك الآدميين»[4].

---

(١) هو: أحمد بن عيسى الخرّاز، من مشايخ الصوفية، بغداديّ. نسبة إلى خيرز الجلود. قيل: إنّه أوّل من تكلّم في علم الفناء والبقاء، له تصانيف في علوم القوم، منها: كتاب الصدق، أوّل الطريق إلى الله. ومن كلامه: إذ بكت أعين الخائفين، فقد كاتبوا الله بدموعهم. توفّي «٢٤٧» أو «٢٩٧» أو «٢٨٦» هـ.

انظر ترجمته ي: الأعلام: ١: ١٩١، وتاريخ مدينة دمشق: ج٥: ١٢٩، وهدية العارفين: ١: ٥٥).

(٢) سورة الحديد، الآية: ٣.

(٣) انظر: الفتوحات المكية: ١: ١٨٩ و١٩٠.

(٤) الخصال: ٢: ٦٥٢، ح٥٤.

وسأل رجل أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: كم بين المشرق والمغرب؟ قال علي: مسافة الهواء، قال: وما مسافة الهواء؟ قال علي: دوران الفلك، قال الرجل: وما قدر دوران الفلك؟ قال: مسيرة يوم الشمس، قال الرجل: صدقت، فمتى القيامة؟ قال علي: قدر قصور المنية، وبلوغ الأجل، قال الرجل: صدقت، فكم عمر الدنيا؟ قال علي عليه السلام: يقال سبعة آلاف، ثمّ لا تحديد، قال الرجل: صدقت، إلى أن قال: وأين كان الله قبل أن يخلق عرشه؟ قال عليّ عليه السلام: سبحان من لا تدرك كنه. صفته حملة العرش على قرب زمراتهم من كراسي كرامته، ولا الملائكة المقرّبون من أنوار سبحات جلاله، ويحك لا يقال أين، ولا ثمّ ولا فيم، ولا لِمَ، ولا أنّى، ولا حيث، ولا كيف، قال الرجل: صدقت، فكم مقدار ما لبث عرشه على الماء من قبل أن يخلق الأرض والسماء؟ فقال: أتحسن أن تحسب؟ قال: نعم، قال: لعلّك لا تحسن، قال: بلى، إني لأحسن أن أحسب، قال علي عليه السلام: أفرأيت لوكان صبيب خردل في الأرض حتّى سدّ الهواء، وما بين الأرض والسماء، ثمّ أذن لمثلك على ضعفك أن تنقله حبّة حبّة من مقدار المشرق إلى المغرب، ثمّ مدّ في عمرك، وأعطيت القوّة على ذلك حتّى تنقله، وأحصيته، لكان ذلك أيسر من إحصاء عدد أعوام ما لبث عرشه على الماء من قبل أن يخلق الأرض والسماء، وإنما وصفت لك ببعض عشر عشر العشير من جزء من مائة ألف جزء، واستغفر الله من القليل من التحديد، فحرّك الرجل رأسه، وشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله[1].



(١) إرشاد القلوب: ٢: ٣٧٦.

في أنّ العالم مخلوقٌ على أجود النظامات الممكنة

- ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝٦ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ۝٧ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝٨﴾(١).

- ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾(٢).

□□

فصل

قد مضى ما ينبّه على هذا المطلب فيما سلف، بل تبيّن ببيانات إنّية أنه لا يتصور فوق هذا النظام الموجود نظام في الجودة والفضل، كما يظهر من ملاحظة أمور العالم، وأوضاعها، وكيفية ترتيبها، ونضدها، وارتباط العلويّات بالسفليات، على الوجه المخصوص، والتدبّر في منافع حركات الأفلاك، ونسب الكواكب، وغير ذلك.

والآن نريد أن نبيّن ذلك ببيانات لمّية، وبراهين حكمية، ونتمّم الكلام فيه، فنقول:

أما أنّ مراتب البدو على أشرف أنحاء يتصوّر في حقّها، فذلك لأنّ كلّ ما وقع في مرتبة من تلك المراتب لا يتصوّر ما هو أشرف من شخصه، ولا ما هو أشرف من نوعه في تلك المرتبة من الجهة الّتي صدر بها من مبدعه.

أما الأوّل فلوجوب انحصار نوع كلّ منها في شخصه؛ لعدم الامتياز هناك بالعوارض المفارقة قبل الاتفاقات والحركات، فا ختصاص بعض الأفراد بلحوق بعض العوارض مع استواء الاستحقاق في الكلّ ترجيح من دون مرجّح وامتياز الشيء بنوعه، أو بلازم نوعه، يوجب الانحصار في شخص واحد.

---

(١) سورة ق، الآيات: ٦ - ٨.

(٢) سورة لقمان، الآية: ١١.

وأمّا الثاني فلما دلّت عليه قاعدة الإمكان الأشرف، وهي أنّ الجواد الحقّ، والفيّاض المطلق، لا يوجد الأخسّ، ويترك الممكن الأشرف، بل يلزم من فيض وجوده الأشرف فالأشرف، وقد مضى برهانه.

وأمّا أن الوجودات الواقعة في مراتب الصعود، وفي عالم التركيب في غاية الجودة، وأفضل النظام، فذلك لأنّ الأمور الواقعة في هذا العالم لمّا كان نظامها متعلّق بحركات الأفلاك، وأوضاعها، ونظام الأفلاك ظلّ نظام ما في القضاء الإلهي، وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدأ الأعلى عن النقص والشين، فهذا النظام الّذي على وفقه يجب أن يكون أتمّ النظامات الممكنة، وأكملها.

وعلى هذا يجب أن لا يكون في الوجود أمر جزافي، أو أمر اتفاقي، بل كلّه غريزي، فطري، بالقياس إلى طبيعة الكلّ، سواء كان طبيعياً بحسب ذاته، كحركة الحجر إلى السفل، أو قسرياً، كحركته إلى فوق، أو إرادياً، فكل الحيوان من حيث هو حيوان؛ إذ كلّ ما يحدث فهو عن سبب، ويرتقي في سلسلة الأسباب إلى مبدأ واحد، وسبب فرد تتسبّب عنه الأشياء على ترتيب علمه بها، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله، وأسبابه؛ إذ المعلول لا ينافي العلّة، والحركات المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس إلى طبيعة جزئية متلائمة منتظمة بالقياس إلى طبيعة الكلّ، وكذا النغمات الغير المؤتلفة، والأشعار الغير الموزونة مؤتلفة موزونة بالقياس إلى النظام الكلّي.

ووجود الأصابع الزائدة على خلقة الإنسان طبيعي في جبلّة العالم، وكذا كلّ عمر فهو بالقياس إلى الكلّ طبيعي، وإن لم يكن طبيعياً على الإطلاق.

فصل

وبمثل ذلك نبيّن أن مجموع العالم من حيث المجموع أيضاً على أكمل خلقة، وأتمّ نظام، ولو تيسجر لك أن تعلم كلّ شيء بأسبابه وعلله، بأن تخرج من هذه الهاوية المظلمة مهاجراً إلى الله، وترتقي إلى السماوات وما فوقها، إلى أن تعرف المبدأ الأوّل حقّ معرفته، ثمّ ما يتلوه من الملائكة العلميّة، ثمّ ما يتلوها من الملائكة العمّالة بإذن ربّها، ممن يباشر تحريك الأفلاك، ثمّ الأجسام الفلكية مع لوازم حركاتها من الكائنات، لرأيت جميع الأشياء حسناً عندك، ملائماً لديك، وعرفت هذا المعنى بالوجدان، كما عرفته الآن بالبرهان.

ولنا أن نبيّن هذا أيضاً بمثل البيان الّذي ذكرناه في سلسلة البدو، بأن تقول: لو أمكن نظام جملي آخر، أشرف من هذا، أو مثله، لكان إمكانه مستدعياً لمبدأ أوّل هو أشرف من الله سبحانه، أو مكافئاً له، وكلاهما ممتنع.

وأيضاً فإنّ العلة الغائية في وجود العالم هي ذات المبدأ الأعلى، وعلة بدوه بعينها علّة تمامه، وكلّ ما هو غاليته أجلّ الأشياء، فهو في غاية الشرف المتصوّر في حقّه، لا محالة.

فصل

قد دريت في الأصول: أنّ الوجود - بما هو وجود - خير محض، وأنّ الشرور كلّها راجعة إلى الاعدام، فليس للشرّ مبدأ بالذات، ولا هو داخل في القضاء الإلهي إلاّ بالعرض؛ وذلك لأنّ من الشرّ ما هو من لوازم الماهيات الّتي لا علّة لها، وهو عدم، ليس ذلك العدم هو عدم مقتضى طباع الشيء، ولا ما يمكن حصوله من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي، والوجوب الذاتي، وكذا قصور كلّ تال من العقول الفعّالة عن سابقة، وقصور النفوس عن العقول، والأجسام عن النفوس، والهيولى عن الجميع، وبالجملة على تفاوت إمكاناتهم، بحسب تفاوت مراتبهم في البُعد عن ينبوع الوجود، فهذا الشرّ منبعه الإمكان الذاتي، وظاهر أنه ليس له لمّية؛ إذ من المعلوم أنه ليس للماهيات في كونها ممكنة، ولا في حاجتها إلى علّة سبب، ولا لقصور الممكن عن درجة الواجب بذاته، ولا لتفاوت مراتب هذا النقصان في الماهيات علة، بل إنّما ذلك لاختلاف الماهيات في حدود ذواته، لا لأمر خارج عنها، كما أشرنا إليه مراراً، ولو كان النقصان في الجميع متشابهاً لكانت الماهيات ماهية واحدة فهذا القسم من الشرّ ليس بشرّ حقيقة.

ومنه ما لا يكون من هذا القبيل، بل يلحق الماهية لا من ذاتها، وهو عدم مقتضى الشيء، أو ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية وغيرها، كالجهل - مثلاً - للإنسان المستعدّ للعلم، المشتاق إليه، لا من حيث إنه إنسان، بل من حيث إنه وجد هذا الاستحقاق والاشتياق الّذي لا صلاح في أن يعمّ.

ولا يتصوّر هذا في غير المادّيات؛ لأنّ غير المادي على أكمل ما يتصوّر في حقّه، فليس لها شرّية بهذا المعنى، والمادّيات لا تخلو منها على تفاوت إمكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعلّق بالمادّة، فهذا الشرّ منبعه المادة، ومنبع المادّة هو الإمكان؛ لأنها صدرت من المبدأ لأجل جهة الإمكان فيها، فمنبع الشرّ مطلقاً هو الإمكان.

وأمّا إطلاق الشرّ على الأمور الوجودية الّتي تتبعها أعدام فعلمت أنه على سبيل المجاز، ثمّ علمت أن الشرور كلّها أمور إضافية مقيسة إلى أفراد أشخاص معيّنة، وأمّا في نفسها فليست بشرور أصلاً.

وعلمت أنّ هذا النظام شريف، فاضل، وجميع ما وقع طبيعي بالقياس إليه، وبيّن أنّ الطبيعي للشيء لا يكون شرّاً له، فلا شرّ بالقياس إلى الكلّ أيضاً، على أن جميع أسباب الشرّ إنّما توجد تحت كرة القمر، وفي عالم الكون والفساد، وهو قليب بالقياس إلى الكلّ.

ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً فيها قليل، فإنّه لا يقع إلاّ في أجزاء العناصر وبعض المركّبات، وفي بعض الأوقات، ولبعض الأشخاص، وفي

بعض جوانب الأرض الّتي هي حقيرة بالنسبة إلى الأفلاك المقهورة تحت أيدي النفوس المطموسة تحت أشعة العقول الأسيرة في قبضة الرحمن، ولا نسبة لها إلى جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء.

وصل

فكلّ ما وجد فهو خير، إمّا محض، أو خيره غالب على شرّه.

وأمّا ما يكون شرّاً محضاً، أو مستولي الشرّية، أو متساوي الطرفين، فمما لا وجود له أصلاً؛ لأنّ الموجودات الحقيقية والإضافية في الوجود - لا محالة - أكثر من الأعدام الإضافية، الحاصلة على الوجه الّذي ذكرناه.

وظاهر أنّ مايغلب خيره من أفراد الخير فيجب صدوره عن الواجب بالذات، الّذي هو فاعل الخيرات، ولا يسوغ عن عنايته عزّوجلّ ورحمة وجوده إهماله، وإلاّ لزم ترك خير كثير لشرّ قليل، وذلك شرّ كثير، فصدور الشرّ وقضاؤه إنّما هو بالعرض، لا بالذات، فليس الشرّ - من حيث هو - مستنداً إلى مبدأ.

ومن هنا ورد في آية الملك ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، من دون تعرّض لذكر الشرّ؛ لعدم استناده إلى وجود موجود، وكونه إضافياً، وكونه بالعرض.

ومثله ما ورد في بعض الأدعية «والخير في يديك، والشرّ ليس إليك»[2].

وصل

ولو لم يخلق هذا النوع من الخيرات المستلزمة لبعض الشرور لخلق سربال الوجود، وقصر رداء الجود، وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة، ونفائس جمّة غفيرة، فمن هذه الحيثية يكون الشرّ مقتضياً بالذات، كيف ولو لم يكن في عالم العناصر تضاد فمن أين يحصل الفعل والانفعال، والكسر والانكسار؟ ومتى تنتقل المادّة من صورة إلى صورة، ومن حالة إلى حالة، حتّى يبلغ إلى غاية تقبل العقل المستفاد الّذي يضاهي الملكوت الأعلى في الشرف والكمال؟.

فقد ظهر أن كلّ ما تقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسناً وخيراً، ومن ظنّ أنه شرّ كان ذلك لخلل في عقله، وقصور في فهمه، فلا شرّ في النظر إلاّ وهو خير من جهات أخرى، لا يعلمها إلاّ منشؤها وموجدها.

فإذن تصور ذرّة الشرّ في أشعة شمس الخير لا يضرّها، بل يزيدها بهاءً وجمالاً، وضياءً،

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢٦.

(٢) مصباح الكعفمي: ١٥.

وكمالاً، كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء، تزيدها حسناً وملاحة، وإشراقاً، وصباحة، فسبحان من تقدّست كبرياؤه عن تقصير الأفعال، وجلّ جنابه عن أمثال هذا الخيال المحال.

سؤال: إنّ أكثر أفراد الإنسان الّذي هو أشرف أنواع القسم الأخير، يغلب عليهم الشرور، فإنّ مناط تحصيل السعادة والشقاوة الآجلتين اللتين تستحقر بالقياس إليهما السعادة والشقاوة العاجلتان للنفس، إنّما هو باستعمال قواها الثلاثة: النطقية، والشهوية، والغضبية، لاكتساب ما ينبغي أن يكون بحسبها من الحكمة، والعفّة، والشجاعة.

والغالب على أكثرهم على ما يرى أضداد هذه الأمور، أعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب، فيلزم كونهم من الأشقياء والأشرار في الآجل.

جواب: الجهل الّذي لا نجاة معه في الآخرة هو الجهل المركّب، الراسخ، المضادّة للعلم اليقيني، وهو نادر، كوجود اليقين الذي يوجب قسطاً وافراً من السعادة.

وأمّا الجهل البسيط الّذي هو عام، فاشٍ، فلا يضرّ في المعاد، وكذلك حال القوّتين الآخرتين.

فالبالغ في فضيلة العقل والخلق وإن كان نادراً، كالشديد النزول فيهما، لكن المتوسّطين على مراتبهم أغلب وأوفر، وإذا ضمّ إليهم الطرف الأعلى صار لأهل النجاة غلبة عظيمة، فإنّ حال النفوس في انقسامها إلى هذه الأقسام كحال الأبدان في انقسامها إلى البالغ في الجمال والصحّة، والمتوسّط، وهو الأكثر، والقبيح السقيم، وهو أقل من المتوسّط، فضلاً عن مجموع القسمين.

سؤال: كلّ ما يجوز صدوره عن الباري عزّوجلّ يجب وقوعه؛ لعدم البخل والمنع هناك، فقد كان جائزاً أن يصدر عنه تعالى خير محض، مبرء عن الشرّ أصلاً.

جواب: هذا واجب في مطلق الوجود، لا في كلّ وجود، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد على الوجه المذكور، فلو لم يوجد ما لا يخلو عن شرّ ما لكان الشرّ - حينئذٍ - أعظم.

سؤال: لِمَ لم يوجد القسم الثاني بلا قصور وآفة؟.

جواب: فلم يكن هو هو، ورجع إلى القسم الأوّل، وقد فرغ عن وجوده.

ولو كانت الماهيات كلّها بريئة عن الشرور الّتي هي لوازم لها، لكانت الماهيات واحدة، ومن المحال أن تكون النار ناراً ولا يوجد لها لازم النارية، من إحراق ثوب لاقته، إلاّ أن لا يكون الثوب ثوباً، بل شيئاً آخر لا تحرقه النار.

وقد مرّ الكلام في أمثال هذه المباحث في مباحث كيفية إفاضة الوجود.

في سريان العشق والشوق والعبادة والذكر في جميع الموجودات

- ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾(١).

□□

فصل

إنّ الباري - جلّ ذكره - غاية كلّ شيء، كما أنه فاعل كلّ شيء؛ لأنّه خير محض، لا شرّية فيه أصلاً، وكل ما هو خير محض يطلبه كلّ شيء طبعاً، وإرادة، وهذا مركوز في جبلّة العالم، جزئياته وكلّياته، محسوساته ومعقولاته، ما من شيء إلاّ وله عشق وشوق غريزي إلى ما فوق، وإلى ما هو أشرف منه، وهو في بعض الأشياء شاهد معلوم بالضرورة، وفي بعضها يعلم بالاستقراء، وفي الكلّ يعلم بالحدس الصائب وبضرب من البرهان، وهو أن الوجود لذيذ؛ لأنّه خير محض، وكمال الوجود ألذّ وآثر، فكلّ موجود سافل إذا تصور الموجود العالي فلا محالة يشتاقه ويطلبه، طبعاً واختياراً؛ إذ كلّ شيء تحقّق له أنّ شيئاً من الأشياء يفيده الخير والكمال، ويوجب الاقتراب إليه زيادة في الفضيلة والشرف، فإنّه - لا محالة - يعشقه بغريزته، ويطلبه بطبعه، لا سيّما إذا كان ذلك الشيء يفيده خاصّ الوجود، ويخرجه من القوّة إلى الفعل، مثل عشق الحيوان لما يغذوه، ويتقوّت به، ويفيده تجسّماً وتعظّماً مقدارياً، وعشق الإنسان لما يفيده صوراً عقلية يتقوى به جوهره الناطق، ويحيط بالحقائق، ويصير ملكاً من المقرّبين بعدما كان ناقصاً في مرتبة السافلين، ولولا أنّ الخيرية بذاتها معشوقة لما اقتصرت الهمم على إيثار الخير في جميع التصرّفات.

ولنفصّل هذا الإجمال، ونبيّن كيفية سريان العشق والشوق في كل واحدٍ واحدةٍ من الموجودات، فاسمع:

---

(١) سورة الحج، الآية: ١٨.

فصل

قد دريت أن الوجود حقيقة واحدة، وأنه عين الشعور و الحياة في كلّ شيء، وأن كلّ موجود سوى الله عزّوجلّ فهو ناقص من وجه، وفيه قوّة، وفقد، كما أن له كمالاً وفعلية؛ إذ كلّ ممكن فهو زوج تركيبي، فكلّ موجود فهو لأجل شعوره بالوجود الناقص طالب للوجود المطلق الكامل الّذي هو مطلوب ومؤثّر بالذات أولاً وبالذات، ولكلّ ما يتوسّط بينه وبين ذلك الوجود ممّا هو أعلى منه وأقرب إلى ذلك الوجود من الخيرات ثانياً وبالعرض؛ لأنّ الوصول إليه لا يمكن له إلاّ بوصوله إليها ومروره عليها؛ إذ سلوك طريقه منحصر في ذلك؛ لما دريت أن الموجودات مترتبة في الصدور بدءً وعوداً، ما تقدّم متقدّم، ولا تأخر متأخّر، إلاّ بالحق.

فكل موجود فهو طالب لما هو فوقه، فإذا وصل إليه فيطلب ما هو أعلى منه، وهكذا إلى أن يصل إلى معشوقه الحقيقي الّذي لا أكمل منه، وهو الله سبحانه، وعند ذلك يطمئن قلبه، ويسكن شوقه، ويشتدّ عشقه وابتهاجه؛ وذلك أن الشوق هو الحركة إلى تتميم الابتهاج، فإنّ كلّ مشتاق إلى مرغوب فإنه قد نال شيئاً منه، وفاته شيء، وفي هذا سرّ عظيم لأرباب الذوق والعرفان، نبوح بلمعة منه، فاستمع:

وصل

إن كلّ مشتاق - من حيث كونه مشتاقاً - فهو من جملة المشتاق إليه، فإنّ الظمآن يتصور أولاً الريّ، فيحصل له ذلك حصولاً ضعيفاً، فهو يوجب طلبه على أتمّ وجه، فالريّان يشتاق الريّان ويطلبه، وهكذا كلّ ذي طلب لا يطلب إلاّ ما هو تمام حقيقته، وكمال ذاته، فافهم ذلك إن كنت من أهله.

وصل

وبالجملة: فالشوق يصحبه قصور، وأمّا العشق فقد يتقدّس ويتعالى عن الشوائب، بل هو يزداد بازدياد الخيريّة، واشتداد الوجود، واستحقاق المعشوقية من المعشوق، وقوّة الشعور والإدراك من العاشق.

والشوق أيضاً، وإن كان يزداد ويقوى بحسب قوّة الشعور من المشتاق، والقرب من المشتاق إليه، لكنه يقوى أيضاً بحسب نقصان الوجود، وضعف الشعور من المشتاق، وقوّة الوجود وشدّته وعدّته في المشتاق إليه.

فكما أن كلّ ما هو أكمل وجوداً، وأتمّ شعوراً، فهو أشدّ شوقاً بالاعتبار الأوّل، فكلّ ما هو أنقص وجوداً، وأضعف شعوراً فهو أشدّ شوقاً بالاعتبار الثاني. وهذا بخلاف العشق.

وصل

إذا ثبت هذا، فنقول: المادّة الأولى في غاية الشوق؛ لأنها بإزاء ما يقوى عليه من الصور والخيرات الغير المتناهية، الّتي هي باعتبار ما غايات لوجودها، وخيرات لاحقة بها، ومكملات لنقصاناتها، وإن حصلت لا دفعة، بل في أزمنة غير متناهية.

وتلك الكمالات من سنخ ما حصل لها شيء قليل ضعيف، وإن كان مجرّد قوّة تلك الخيرات واستعدادها مع قطع النظر عن اتصال صورة بها، واتّحادها معها؛ لأنّ فقد ما يمكن حصوله من الأمر الكمالي بشيء ما له شعور ضعيف يوجب شوقاً ما إلى ذلك الأمر، فهي دائمة النزاع إلى الصورة مفقودةً، والتنوّع بها موجودة، ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت إلى الاستبدال عنها بصورة أخرى؛ إشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق؛ إذ كّل موجود فهونافر بطبعه عن العدم، فالمادّة تنفر عن العدم، فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الإضافي، ولولاها للابسها العدم المطلق، فهي - إذن - كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها، فمهما انكشف قناعها غطت دمامتها بالكم.

فقد تقرّر أنّ فيها عشقاً وشوقاً غريزياً، بمعنى أنّ لها قوّة العشق والشوق، وقبولهما، كما أن لها قوّة الوجود والشعور، وقبولهما، لا أنها مشتاقة، أو عاشقة بالفعل إلى شيء، وإلاّ لكانت وجوداً بالفعل، وصورة، لا قوّة للوجود، وهيولى، فافهم.

فصل

وأمّا الصورة الجسمية، فهي أيضاً لها شوق وعشق بالنسبة إلى الخير المطلق، وبتوسّطه إلى الطبائع بقدر شعورها وحيويتها ووجودها، وقد دريت أن نسبتها إلى الطبائع كنسبة المادّة الأولى إليها بعينها، فكذلك حكمها في العشق والشوق بعينه حكمها، بل عشقها أشدّ من عشق المادّة وشوقها أيضاً، باعتبار دون اعتبار.

وكذلك حال الطبائع والقوى بالنسبة إلى النفوس، والطبيعة لما كانت تحسّن بالفناء والاضمحلال، صارت جذّابة للنفس إليها، حائلة بينها وبين معالي الأمور، مخافة أن تبطل وتضمحلّ، وهذا أيضاً لحكمة ومصلحة من الله سبحانه في اشتغال النفس برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة إلى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً.

سؤال: بمَ يعرف وجود العشق، فيما ذكرت؟ وهل لذلك من علامة يعرف بها؟.

جواب: نعم، إنّ له علامة، وهي انقياد السافل للعالي، وخضوعه له خضوعاً جبلّياً، وطاعته إياه، وعبادته عبادة ذاتية من غير تمرّد، ولا عصيان، مع كونه ذا شعور ما.

ألا ترى إلى المادّة الأولى كيف هي تحت سلطنة الصورة، تقلّبها كيف تشاء، وهي مطيعة

إيّاها، ذليلة عندها، وكذا الصورة بالنسبة إلى الطبيعة، وكذا الطبائع والقوى بالنسبة إلى النفس، فإنّها خادمة لها، لا يستنكفون عن عبادتها ولكلّ خدمة موكولة إليه أينما وجد لزمته تلك الخدمة، مع شعف[1] تامّ.

ألا ترى إلى الحجر إذا أخرج عن مكانه الطبيعي كيف يميل إليه بشوق تام، وشعف كامل، وهذا بعينه إطاعة طبيعية لنفسه، وخدمة لها، وهي متسببة عن عشقها إيّاها، وابتهاجها بها، وكذلك سائر الطبائع والقوى من النباتية والحيوانية، من الغاذية، والنامية، والمولّدة، والمحرّكة، والمدركة، إلى غير ذلك، فإنّ كلّها مجبولة في طاعة النفس، والانقياد لها، كما مرّ بيان ذلك مفصّلاً في مباحث النفس، فلا نعيدها، وما ذلك إلاّ لعشقها لها، وشوقها إلى الوصول لديها، وما عشقتها إلاّ لأنّها عشقت الخير المطلق، فهي الحقيقة إنّما تعشق خالقها وبارئها.

وأمّا الأعراض فعشقها ظاهر بالجدّ في ملازمة الموضوع.

فصل

وأمّا النفوس المنطقية فهي لما كانت ذات جهتين، من جهة ذاتها جوهر عقلي ثابت بالقوة، ومن جهة تعلّقها بالطبيعة وفعلها وتدبيرها جوهر متجدّد غير ثابت.

وهاتان الجهتان ممّا يشبه أن تكون إحداهما مقوّمة لها، داخلة في قوامها، والأخرى لاحقة لذاتها، لكونها إضافة لها إلى الطبيعة، فإذا سقطت عنها هذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصلي، وحيّزها العقلي.

وإنما تخاف النفس من ذلك، ولا تأنس إلى الخروج من هذا الحبس؛ لأنها استوحشت مخافة أن تنقل إلى ما هو شرّ منه، وإنما يطلب الموت الموقنون الذين تيقّنوا أنهم ملاقو ربّهم، وإنهم إليه راجعون، فيتمنّون الموت تشوقاً إلى لقاء الله في الدار الآخرة؛ لكونهم يتولّون الله، ويحبّونه، كما في قوله تعالى: ﴿إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[2]، وأولئك هم النفوس الإنسانية الّتي وصلت في حياتها الدنياوية إلى الغبطة العظمى، فأشرف أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة، فشوقها يؤدي إلى الطلب السريع، والسير الحثيث إلى الحقّ، حتّى إذا أدّت الحركة إلى النيل بطل الطلب، وصفت البهجة، وحقّت، وهو الفناء الّذي يسمى بالولاية، وإليهم الإشارة بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[3].

---

(١) الشَّعَفُ: شهدة الحُبّ. (لسان العرب: ٩/ ١٧٧، مادة: شعف).

(٢) سورة الجمعة، الآية: ٦. (٣) سورة البقرة، الآية: ١٦٥.

فصل

وأمّا النفوس الحيوانية، سواء كانت من نوع الإنسان، أو أنواع أخرى حيوانية، طالبة لكمالات وهمية، وخيرات خيالية، فهي صنفان: سعيدة، وشقيّة.

فالسعيدة نفوس بشرية، تتصوّر الحقّ الأوّل تصوّراً مثالياً، وتتمثل لها الوسائط العقلية بالأمثلة المأخوذة عن المبادىء الجسمانية، والأفعال الباطنية المقرّبة إليه، والنيّات الصالحة المزلفة لديه بنظائرها من الأفعال الصادرة من خدّام السلاطين، وعبيد الملوك، وتتخيل الغايات الحقيقية، كالغايات الحسّية، فكأنهم يعبدون حكاية الحقّ الأوّل، ويعشقون ذلك، لا ذاته تعالى، فلهذا صارت عباداتهم وحركاتهم أمثلة لعبادات أهل الحق، وأشباحاً لنسك العارفين.

والشقية نفوس منغمسة في عالم الطبيعة، متنكّسة رؤوسها لانكبابهاعلى الشهوات واللذّات الحسّية، والتغلّبات الحيوانية، فهي الّتي كفرت بأنعم الله، وصرفت قواها الشهوية والغضبية في غير ما خلقت لأجله، وضلّت ضلالاً بعيداً، وخسرت خسراناً مبيناً.

وهي مع هذه الشقاوة والفاحشة غير خالية من عشق وشوق إلى طلب الخير الأقصى، والحق الأعلى، بحسب غريزتها وطبيعتها الفطرية الّتي فطر الناس عليها؛ وذلك لأنها إنّما طلبت ما طلبت، وعشقت ما عشقت من المشتهيات الدنية والحظّ الأدنى؛ لأنها تصوّرت فيها الخيرية.

وقد دريت أن الوجود كله خير، وأن الشرور إنّما هي بالإضافة، فماهو شرّ بالنسبة إلى أمر، فهو خير في نفسه، أو بالإضافة إلى أمر آخر، فالنفوس إنّما عشقت مستلذّاتها من جهة خيريّتها، ولكنها لجهلها وعماها ذاهلة عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيرة الّتي لا نسبة لها إلى هذه، فرجع عشقها - إذن - إلى الخير ليس إلاّ، وبيّن أنّ الخير كله من عند الله عزّ وجلّ، وبيده، ومنه، وبه، بل إنّما سائر الخيرات رشح من خيره، كما أن الوجودات كلّها رشح من وجوده، فهي - إذن - ليس عشقها إلاّ لله سبحانه بالحقيقة، سواء كان بحسب الظاهر للمال والجاه، أو الحسن والجمال، أو غير ذلك.

من هنا قال صاحب الفتوحات: ما أحبَّ أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى، بحب[1] زينب، وسعاد، وهند، وليلى، والدرهم، والدينار، والجاه، وكلّ ما في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات، وهم لا يشعرون، والعارفون بالله لم يسمعوا شعراً، ولا لغزاً، ولا غزلاً، إلاّ فيه من خلف حجاب العبودية، فإنّ الحب سببه الجمال، وهو له: لأنّ الجمال محبوب لذاته، والله جميل، يحبّ الجمال، فيحبّ نفسه.

---

(١) في المخطوطة: تحت.

وسببه الآخر الإحسان، وما ثمّ إحسان إلاّ من الله، ولا محسن إلاّ الله، فإن أحببت للجمال فما أحببت إلاّ الله؛ لأنّه الجميل، وإن أحببت للإحسان، فما أحببت إلاّ الله؛ لأنّه المحسن، فعلى كلّ وجه ما متعلّق المحبّة إلاّ الله[1].

فصل

وليعلم أن النفس النطقية، والحيوانية أيضاً بجوار النطقية، أبداً تعشقان كلّ شيء حسن النظم والتأليف والاعتدال، مثل المسموعات الموزونة وزناً متناسباً، والمذوقات المركّبة من أطعمة مختلفة بحسب التناسب، وما شابه ذلك.

أما النفس الحيوانية فبنوع تقليد طبيعي، وأمّا النفس الناطقة فإنّها إذا سعدت بتصوّر المعاني الغالبة على الطبيعة، وعرفت أن كلّ ما قرب من المعشوق الأوّل فهو أقوم نظاماً، وأحسن اعتدالاً، وبالعكس، إذ ما يليه أفوز بالوحدة وتوابعها، كالاعتدال والاتفاق، وما يبعد عنه أقرب إلى الكثرة وتوابعها، كالتفاوت والاختلاف، على ما أوضحه الإلهيّون.

فمهما ظفر بشيء حسن التركيب لاحظه بعين المقة ويلتذّ به، ولمّا كانت لذّته رشحاً للذّة أمر عقلي ذاتاً، أو صفة، أعني ربّ نوعه الّذي هو من عالم العقل، كما أن وجوده تابع لوجوده، وكانت آثار الجواهر العقلية في هوية الإنسان الطبيعي لكونه تامّ الخلقة أكثر، كان الالتذاذ به أكثر من سائر المركّبات والبسائط الطبيعية.

فصل

والعلّة في كون حدث السنّ من أهل الزينة والجمال مرغوباً مشتهى، دون الممعن في السنّ منهم، أن الإنسان متقلّب الهوية في درجات الوجود؛ لأنّ وجوده في أوّل الأمر بالقوة، ثمّ في مقام الطبيعة، ثمّ في مقام الحسّ، ثمّ في مقام النفس، على مراتبها، ثمّ في مقام العقل على درجاته.

وهذه اللذّات الشهوية أكثرها حسّية محضة، أونفسانية ممزوجة بآثار الطبع، ولهذا يتعلّق الميل الشهوي بأوائل وجود الإنسان الجميل، دون ثوانيه، وأواخره، سيّما وقد يحدث فيها من ذمائم الصفات ما يحدث في مقام النفس، ويسري حكمها من الباطن إلى الظاهر.

وقد تجتمع هذه النشآت في شخص واحد، طالب، أو مطلوب، فيلتذّ رجل واحد من صحبة الأحداث والنسوان، وأهل الطرب، والرقص، والغناء بحصة طبيعته وحسّه، ومن صحبة الظرفاء والشعراء، وأهل الصناعات والعلوم الجزئية، بحصّة نفسه وخياله، ومن صحبة الحكماء الكاملين، وأهل التقوى والزهادة، بحصّة عقله وروحه.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية: ٢: ٣٢٦.

فصل

وأمّا الحكمة في ذلك، فهي أن الأطفال والصبيان لمّا استغنوا عن تربية الآباء والأمّهات، فهم بعد محتاجون إلى تعليم الأستاذ من المعلّمين لهم العلوم والصنائع، ليبلغهم إلى التمام والكمال، فمن أجل ذلك يوجد في الرجال البالغين رغبة في الصبيان، ومحبّة للغلمان، ليكون ذلك داعياً لهم، إلى تأديبهم، وتهذيبهم، وتكميلهم إلى البلوغ إلى الغايات المقصودة بهم، وهذا موجود في جبلّة أكثر الأمم الّتي لهاتعليم العلم، والصنائع، والآداب، والرياضات، مثل أهل فارس، وأهل العراق، وأهل الشام، والروم، دون غيرهم من الأمم الّتي لا تتعاطى العلوم والصنائع والآداب، مثل الأكراد، والأعراب، والزنج، والترك، فإنّه قلّما يوجد فيهم، وفي طبائعهم، محبّة الغلمان، وعشق المردان.

وهكذا الحكمة في سائر أنواع المحبّة من محبّة الرجال للنساء، وبالعكس، ومحبّة الوالدين للولد، والرؤساء للرئاسات، وأهل الصنائع لصنائعهم، إلى غير ذلك، فإنّ ذلك كله إنّما ركزت في جبلّتهم لحفظ نظام العالم.

فصل

ثم إنّ الإنسان إذا أحبّ الصور المستحسنة لأجل لذّة حيوانية، فهو مستحقّ للذم، بل هو من اللئام، مثل الفرقة الزانية، والمتلوّطة، وبالجملة الأمّة الفاسقة.

وعلامة ذلك أن يكون أكثر إعجابه بصورة المعشوق، وخلقته، ولونه، وتخاطيط أعضائه؛ لأنها أمور بدنية، وهذا ممّا يقتضيه استيلاء النفس الأمّارة، وهو معين لها على استخدامها القوّة العاقلة، ويكون في الأكثر مقارناً للفجور، والحرص عليه.

ومهما أحبّ الصورة المليحة باعتبار عقلي على ما أوضحناه، عدّ ذلك وسيلة إلى الرفعة، والزيادة في الخيرية، لولهه لما هو أقرب في التأثير من المؤثر الأوّل، والمعشوق المحض، وأشبه بالأمور العالية الشريفة، وذلك ممّا يؤهّله لأن يكون ظريفاً، وفتىً لطيفاً؛ ولذلك لا يكاد أهل الفطنة من الظرفاء و الحكماء، ممّن لا يسلك طريقة المتعفّفين، يوجد خالياً عن شغل قلب بصور حسنة إنسانية؛ وذلك أن الإنسان مع ما فيه من زيادة فضيلة الإنسانية إذا وجد فائزاً بفضيلة اعتدال الصورة الّتي هي مستفادة من تقويم الطبيعة، واعتدالها، بظهور أثر إلهي فيه جدّاً، استحقّ لأن يُنْحَل من ثمرة الفؤاد مخزونها، ومن صفر صفاء الوداد طيبه.

ومبدأ هذا العشق مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر، وعلامته أن يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق، وجودة تركيبه، واعتدال مزاجه، وحسن أخلاقه، وتناسب حركاته، وأفعاله، وغنجه، ودلاله؛ لأنها آثار صادرة عن نفسه، وهو يجعل نفس العاشق ليّنة

شيّقة، ذات وجد ورقّة، منقطعة عن الشواغل الدنياوية، معرضة عمّا سوى معشوقه، جاعلة جميع الهموم همّاً واحداً، ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره، فإنه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة، وإليه أشار من قال؛ من عشق وعفّ، وكتم، ومات، مات شهيداً[١].

وقيل: العشق العفيف أدنى سبب في تلطيف النفس، وتنوير القلب، إلاّ أن ذلك أيضاً إنّما يكون للمتوسّطين من الناس الّذين لم يشتغلوا بعد بالله سبحانه، فإنّ من أشتعل بالله لم يشغله شيء عنه، جلّ ذكره، ولذلك لما سئل مولانا الصادق عليه السلام عن العشق، فقال: «**قلوب خلت من ذكر الله، فأذاقها الله حبّ غيره**»[٢].

وقال أستاذنا - دام ظلّه -: إن هذا العشق وإن كان معدوداً من جملة الفضائل، إلاّ أنه من الفضائل الّتي يتوسّط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض، وبين النفس الحيوانية، ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الإطلاق في كلّ وقت، وعلى كلّ حال من الأحوال، وفي كلّ أحد من الناس، بل ينبغي استعمال هذه المحبّة في أواسط السلوك العرفاني، وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة، ورقدة الطبيعة، وإخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية.

وأمّا عند استكمال النفس بالعلوم الإلهية، وَصيرورتها عقلاً بالفعل، محيطاً بالعلوم الكلية، ذا ملكة الاتّصال بعالم القدس، فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المحسنة اللخمية، والشمائل اللطيفة البشرية؛ لأنّ مقامها صار أرفع من هذا المقام، ولهذا قيل: المجاز قنطرة الحقيقة، وإذا وقع العبور من القنطرة إلى عالم الحقيقة، فالرجوع إلى ما وقع العبور عنه تارة أخرى يكون قبيحاً، معدوداً من الرذائل.

ولا يبعد أن يكون اختلاف الأوائل في مدح العشق وذمّه، من هذا السبب الذي ذكرناه، أو من جهة أنه يشتبه العشق العفيف النفساني الّذي منشؤه لطافة النفس، واستحسانها، لتناسب الأعضاء، واعتدال المزاج، وحسن الأشكال، وجودة التركيب بالشهوة البهيمية الّتي منشؤها إفراط القوّة الشهوانية.

وأمّا الّذين ذهبوا إلى أن هذا العشق من فعل البطّالين الفارغي الهمم، فلأنّهم لا خبرة لهم بالأمور الخفيّة، والأسرار اللطيفة، ولا يعرفون من الأمور إلاّ ما تجلّى للحواس [وظهر للمشاعر الظاهرة][٣]، ولم يعلموا أن الله لم يخلق شيئاً في جبلّة النفوس إلاّ لحكمة جليلة، وغاية عظيمة[٤].

---

(١) تاريخ بغداد: ١٣: ١٨٥، ح ٧١٦٠، وفيه: «ثم مات» بدل «ومات».
(٢) أمالي الصدوق: ٦٦٨، ح٣.
(٣) ما بين المعقوفتين أثبتناه من المصدر.
(٤) الأسفار الأربعة: ٧: ١٧٥.

فصل

ثم إنّ عشق الصور الحسّية من الإنسان قد تتبعه أمور ثلاثة:

أحدها: حبّ معانقته.

والثاني: حبّ تقبيله.

والثالث: حبّ مباضعته.

فأما حبّ المباضعة، فمهما تأمّل فيما سبق تيقّن عنده أن هذا العشق ليس إلاّ خاصّاً بالنفس الحيوانية، وإن حصّتها فيه أنها فيه على مقام الشريك، بل المستخدم لا على مقام الآلة، وذلك قبيح جداً، بل أنّى تخلص العشق النطقي ما لم تنقمع القوّة الحيوانية، غاية الانقماع، ولذلك بالحري أن يتّهم العاشق إذا راود معشوقه بهذه الحاجة. اللهمّ إلاّ أن تكون هذه الحاجة منه بضرب نطقي، يعني إن قصد به توليد المثل، وذلك في الذكر من الناس محال، وفي الأنثى المحرمة في الشرع قبيح، بل لا ينساغ هذا القصد، ولا يستحسن إلاّ للرجل في امرأته، أو مملوكته.

وأمّا المعانقة والتقبيل، فإذا كان الغرض فيهما هو التقارب والاتّحاد؛ وذلك لأنّ النفس تودّ أن تنال معشوقها بحسّها اللمسي، نيلها بحسّها البصري، فتشتاق إلى معانقته، وتنزع إلى أن يختلط سهم مبدأ الأفاعيل النفسانية، وهو القلب، بسهم مثله من المعشوق، فتشتاق إلى تقبيله، فليسا بمنكرين في ذاتيهما، لكن استتباعهما بالعرض أموراً شهوانية فاحشة توجب التوقي عنهما، إلاّ إذا تيقّن من ميولهما خمود الشهوة والبراءة من البهيمية، ولذلك لم يستنكر تقبيل الأولاد، وإن كان مبدؤه مزعجاً لتلك؛ إذ كان الغرض فيه التداني والاتحاد، لا الهمّ على فحش، أو فساد.

فصل

إنّ مبدأ العشق وأوّله نظرة، أو التفات نحو شخص من الأشخاص، فيكون مثلها كمثل حبّة زرعت، أو غصن غرس، أو نطفة سقطت في الرحم، ثمّ يكون ما باقي النظرات واللحظات بمنزلة ماء ينصبّ إلى هناك، ويزيد وينشأ وينمو على ممرّ الأيام، إلى أن يصير شجرة، أو جسماً، وذلك أنّ أوّل همّة العاشق ومناه هو الدنوّ منه، والقرب من ذلك الشخص، فإذا اتّفق ذلك سهل تمنّي الخلوة والمحاورة، فإذا سهل ذلك تمنّى المعانقة والقبلة، فإن سهل ذلك تمنّى الدخول في ثوب واحد، والالتزام بجميع الجوارح أكثر ما يمكن، ومع هذه كلّها الشوق بحاله لم ينقص شيئاً، بل ازداد، كما قال قائلها:

أعانقها والنفس بعد مشوقه … إليها وهل بعد العناق تداني

وألثم فاهاً كي تزول حرارتي … فيزداد ما ألقى من الهيجان

فإنّ فؤادي ليس يشفي غليله … سوى أن يرى الروحين يتّحدان

فصل

قيل: إذا تعانق العاشق والمعشوق جميعاً، وامتص كلّ واحد منها ريق صاحبه، وبلعه، وصلت تلك الرطوبة إلى معدة كلّ واحد منهما، وامتزجت هناك مع رطوبات المعدة، ووصلت إلى جرم الكبد، واختلطت بأجزاء الدم هناك، وانتشر في العروق الواردة إلى سائر أطراف الجسد، فاختلط بجميع أجزاء البدن، فصار لحماً، ودماً، وعروقاً، وعصباً، وما شاكل ذلك.

وهكذا أيضاً إذا تنفّس كلّ واحد منهما في وجه صاحبه، خرج مع تلك الأنفاس شيء من نسيم روح كلّ واحد منهما، واختلط بأجزاء الهواء، فإذا استنشقا من ذلك الهواء دخل إلى خياشيمهما من أجزاء ذلك النسيم مع الهواء المستنشق، ووصل بعضه إلى مقدّم الدماغ، وسرى فيه كسريان النور في جرم البلور، فاستلذّ كلّ واحد منهما ذلك النسيم.

ووصل أيضاً أجزاء ذلك الهواء المستنشق إلى جرم الرئة في الحلقوم، وما شاكل ذلك من أجزاء الجسد، وانعقد في بدن هذا ما تحلّل من جسد هذا، وفي جسد هذا ما تحلّل من بدن هذا، فيكون من ذلك ضروباً من الامتزاجات، ومن تلك الأمزجة ضروب الأخلاط، كلّ ذلك بحسب أمزجة أبدانهما.

ومن شأن النفس أن تتبع مزاج الجسد في إظهار أفعالها وأخلاقها؛ لأنّ مزاج الجسد وأعضاء البدن ومفاصله للنفس بمنزلة الآلات والأدوات للصانع الحكيم، يظهر بها، ومنها أفعاله، فلهذه الأسباب والعلل الّتي ذكرناها يتولد العشق والمحبّة على ممرّ الأيام بين المتحابّين، وينشأ وينمو.

فأما الّذي يتغيّر من المحبة وينفد بعد التأكيد فلأسباب يطول شرحها.

وكلّ محبّ لشيء من الأشياء مشتاق إليه، هائم به، متى وصل إليه ونال ما يهواه منه، وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذّذ بقربه، فإنّه لا بدّ يوماً أن يفارقه، أو يمله، أو يتغيّر عليه، وتذهب تلك الحلاوة، وتتلاشى تلك البشاشة، ويخمد لهب ذلك الاشتياق والهيمان، إلاّ المحبّين لله تعالى من المؤمنين والمشتاقين إليه من عباده وأوليائه الصالحين، فإنّ لهم في كلّ يوم من محبوبهم قربة ومزيداً أبد الآبدين، بلا نهاية، ولا غاية.

أقول: وإلى هذا أشير بقوله عزّوجلّ : ﴿ٱلْأَخِلَّآءُ يَوْمَئِذٍۭ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا ٱلْمُتَّقِينَ﴾[1].

وقال مولانا الصادق عليه السلام : «ألا كلّ خلّة كانت في الدنيا في غير الله، فإنّها تصير عداوة يوم القيامة»[2].

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٦٧.

(٢) تفسير القمّي: ٢: ٢٨٧.

فصل

وأمّا النفوس الفلكية، فقد مرّ أنهم عشّاق لله، مشتاقون إليه، دائرون حول جنابه، قد نالوا نيلاً من حيث التفاتهم لفتة، وعشقهم بمالديه، وحجبوا عنه حجاباً من حيث هواهم إلى عالم الطبع، فيكون لهم ضرب من الشقاوة الضرورية، إلاّ أنه تنجبر في كلّ دهرهم لأجل استكمالهم التدريجي، وخروجهم من القوّة إلى الفعل، فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم، فعند حصوله يحصل لهم القرب والمنزلة عند الله، وتكون لهم بهجة جديدة بحسبها، وبقدر ما يكون بالقوّة لها شوق، والشوق لا يخلو عن أذىً، إلاّ أن الأذى إذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم، وبقي شيء يسير، يكون لذيذاً.

وقد مثّلوا ذلك بالدغدغة؛ لأنها مركبة من لذّة وألم، فهم واجدون في عين الحرمان، واصلون حين الفرقان، فلا محالة يغشاهم نوع دهشة وحيرة، ويتأذّون أذىً لذيذاً، لكونه من قبل أرحم الراحمين، ومعشوق العالمين.

وهاتان الجهتان فيهم بإزاء الرجاء والخوف في الإنسان العالم الصالح.

فصل

وأمّا العقول المقدّسة فهم العشّاق بالحقيقة؛ لأنّ ابتهاجهم به سبحانه لا غير، وأمّا ابتهاجهم بذواتهم فليس من حيث هم هم، بل من حيث كونهم مبتهجين به؛ لأنهم إنّما يعرفون أنفسهم بالله سبحانه، وكونهم عبيداً وخدماً له، مسخرين، فلذّتهم أيضاً بذاته، فهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال، لا يرتدّ إلى أنفسهم طرفهم طرفة عين؛ لاستهلاكهم في ذات الحبيب الأوّل.

ونحن نلتذّ بإدراك روائح الحقّ في أوقات متفرّقة من أيام دهرنا، ما لا تقدر الألسن وصفها، ونحن مصروفون عنه، مردودون في قضاء حاجات، منغمسون في تدبير الطبيعة البدنية، إذا تعرّضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله في زمان قليل جدّاً تكون كسعادة عجيبة.

وهذه الحالة للمقرّبين أبداً من غير مشوّش، فكيف بهجتهم وسعادتهم؟ وكيف من بهّجهم وأسعدهم، تعالى شأنه؟.

فصل

ولمّا كانت العبادة متسبّبة عن العشق، كما أشرنا إليه، فإنّ العاشق عابد لمعشوقه لا محالة؛ إذ العبادة ليست إلاّ الإطاعة والانقياد، وصرف الهمّة نحو الشيء، وذلك إنّما يكون

بالعشق، أو يرجع إليه، بل ورد في الحديث: «**من أصغى إلى ناطق فقد عبده، فإن كان ينطق عن الله فقد عبد الله، وإن كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان**»[١].

وكذلك الذكر المتسبّب عن الشعور البسيط، وقد تبيّن لك أنّ جميع الموجودات ذوات عشق وشعور ينتهيان إلى الله سبحانه، فكلّهم عابدون له، جلّ جلاله، مطيعون إيّاه، كما أنّهم عاشقون له، شائقون إليه، ولهم دين فطريّ، جبلّية له لا يتصوجر فيها عصيان أصلاً، فلكلّ وجهة هو مولّيها، يحنّ إليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها، وإليه أشير له بقوله عزّوجلّ: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[٢].

قال صاحب الفتوحات: خلق الله الخلق ليبّحوه، فنطقهم بالتسبيح له، والثناء عليه، والسجود له، فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾[٣].

وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾[٤].

وخاطب بهاتين الآيتين نبيّه الّذي أشهده ذلك، ورآه، فقال: «ألم ترَ»، ولم يقل: «ألم تروا»، فإنّا ما رأيناه، فهو لنا إيمان، ولمحمّد عيان، فأشهده سجود كلّ شيء، وتواضعه لله، وكلّ من أشهده الله ذلك ورآه دخل تحت هذا الخطاب، وهذا تسبيح فطري، وسجود ذاتي، عن تجلٍّ تجلّى لهم، فأحبّوه، فانبعثوا إلى الثناء عليه من غير تكليف، بل اقتضاء ذاتي.

وهذه هي العبادة الذاتية الّتي أقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الّذي يستحقّه.

وقال في أهل الكشف وعامّة الإنس وكلّ عاقل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَىٰ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾[٥]، أخبرهم أنّ ذلك التفيّؤ يميناً وشمالاً سجود لله، وعبودية، وصغار، وذلّة لجلاله، فقال: ﴿سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾، فوصفهم بتعبّدهم أنفسهم، حتّى سجدوا لله داخرين.

ثم أخبر فقال متمّماً: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ﴾[٦]، أي من يدبّ عليها، ثمّ قال: ﴿وَهُمْ﴾ يعني أهل السماوات، والملائكة، يعني الّتي ليست في سماء، ولا أرض ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ يعني عن عبادتهم ربّهم، ثمّ وصفهم بالخوف ليُعلمنا أنهم عالمون بمن سجدوا له، ثمّ وصف المأمورين منهم أنهم ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[٧].

---

(١) الكافي: ٦: ٤٣٤، حج٢٤، مع اختلاف يسير.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٤٤.
(٣) سورة النور، الآية: ٤١.
(٤) سورة الحج، الآية: ١٨.
(٥) سورة النحل، الآية: ٤٨.
(٦) سورة النحل، الآية: ٤٩.
(٧) سورة النحل، الآية: ٥٠.

ثمّ قال في الّذين هم عند ربهم: ﴿يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمۡ لَا يَسۡـَٔمُونَ﴾(١) أي لا يملّون، ولا يفترون، كلّ ذلك يدلّ على أن العالم كلّه في مقام الشهود والعبادة، ألا كلّ مخلوق له قوّة التفكّر وليس إلاّ النفوس الناطقة الإنسانية، والحيوانية خاصّة، من حيث أعيان نفسهم، لا من حيث هياكلهم، فإنّ هياكلهم كسائر العالم في التسبيح له والسجود، فأعضاء البدن كلّها مسبّحة ناطقة، ألا تراها تشهد على النفوس المسخّرة لها يوم القيامة، من الجلود، والأيدي، والأرجل، والألسنة، والسّمع، والبصر، وجميع القوى، فالحكم لله العلي الكبير(٢).

وقال في موضع آخر: إنّ المسمّى بالجماد والنبات، لهم أرواح بطنت عن إدراك غير أهل الكشف إيّاها في العادة، فلا يحسّ بها مثل ما يحسّها من الحيوان، فالكلّ عند أهل الكشف حيوان ناطق، بل حيّ ناطق، غير أنّ هذا المزاج الخاصّ يسمّى إنساناً، لا غير، ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف، فقد سمعنا الأحجار تذكر الله، رؤية عين، بلسان تسمعه آذاننا منها، وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله، ممّا ليس يدركه كلّ إنسان(٣).

وقال في موضع آخر: وليس هذا التسبيح بلسان الحال، كما يقوله أهل النظر ممّن لا كشف له.

فصل

قد ظهر من تضاعيف ما ذكرناه: أنّ القوى الأرضية كلّها كالنفوس الفلكية في أنّ الغاية في أفاعيلها ما فوقها؛ إذ هي لا تحرك المادّة لتحصيل ما تحتها من المزاج وغيره، وإن كانت هذه تحصل بالتبع اللازم، بل الغاية في تحريكاتها كونها على أفضل ما يمكن لها، ليحصل لها التشبّه بما فوقها، كما في تحريكات نفوس الأفلاك أجرامها بلا تفاوت إلى أن تنتهي سلسلة التشبّهات والاستكمالات إلى الغاية الأخيرة، والخير الأقصى، الّذي يسكن عنده السّلاّك، وتطمئنّ به القلوب، وهو الله جلّ جلاله.

ومن هنا قيل: لولا عشق العالي لا نطمس السافل، فالكائنات البائدات، كالسابقات الباديات.

وفاعل التسكين كالطبيعة الأرضية، كفاعل التحريك كالقوى السماوية، في أنّ مطلوبه ليس ما تحته في الوجود، بل كونه على أحسن ما يمكن في حقّه.

---

(١) سورة فصلت، الآية: ٣٨.
(٢) انظر: الفتوحات المكية: ٢: ٣٢٧ و٣٢٨.
(٣) انظر: الفتوحات المكية: ١: ١٤٧.

وما أحسن ما قيل: صلّت السماء بدوراتها، والأرض برجحانها، والماء بسيلانه، والمطر بهطلانه، وقد يُصلّى له، ولا يشعر، ولذكر الله أكبر.

فالسماوات بسرعة وجدها، والأرض بفرط سكونها، لسيّان في هذا الشأن، ولعمر إلهك لقد اتّصل بالسماء والأرض من لذيذ الخطاب في قوله عز سبحانه: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾[1]، من مشاهدة جمال القهر ما طربت السماء طرباً رقّصها، فهي بعدُ في ذلك الرقص والنشاط، وغشي به على الأرض لقوّة الوارد، فألقيت مطروحة على البساط، فسريان لذّة القهر هو الّذي عبدهما، ومشاهدة لطف الجلال هي الّتي سلبت أفئدتهما، حتّى قالا قول الوامق ذي الحنين: ﴿أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[2].

فذلك من عميم اللطف شكر وهذا من رحيق الشوق سكر

وظهر بما ذكرنا أيضاً أنّ جميع الناس إنّما يعبدون الله بوجه، حتّى عبدة الأصنام، فإنهم يعبدونها لظنهم الإلهية فيها، فهم أيضاً يعبدون ما تصوّروه إليه العالم بالحق، إلاّ أن كفرهم لأجل تصديقهم غير الله أنه هو الله، فقد أصابوا في التصوّر، وأخطأوا في التصديق، فلا فرق بينهم وبين كثير من الإسلاميين من هذا الوجه.

ومن هنا قال الله جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[3].

وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[4].

وقال: ﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾﴾[5].

ومع هذا فأكثر الناس يعبدون غير الله، كما قال سبحانه: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[6]، وقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟﴾[7]، وآيات كثيرة في هذا المعنى، فإنّ جميعهم - غير العارف الربّاني - لا يعبدون الله، فإنّ آلهتهم هي بالحقيقة صور أصنام ينحتونها بآلات أوهامهم، فلا فرق كثيراً بينهم وبين عبّاد الأوثان، إلاّ بالألفاظ، فإنّ المعبود لكلّ أحد ما تخيّله في وهمه، وتصوّره في خياله، إلاّ الإلهيين الّذين وصلوا إلى معرفة الله بنور هدايته، وهو وليّهم، ومتولّي أمورهم.

كما أن وليّ العاكفين على عبادة صور الأجسام، وأصنام الأوهام، هو الهوى والشيطان،

(١) سورة فصلت، الآية: ١١.
(٢) سورة فصلت، الآية: ١١.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.
(٤) سورة لقمان: الآية ٢٥: وسورة الزمر، الآية ٣٨.
(٥) سورة الأنعام: الآيات، ٤٠ و ٤١.
(٦) سورة يوسف، الآية: ١٠٦.
(٧) سورة النساء، الآية: ١٣٦.

كما قال عزّ وجلّ : ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾(١)، وإليه أشار أيضاً بقوله جل وعز: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾(٢)، وكانوا يعتقدون أنهم يعبدون عيسى عليه السلام، فجادلوا الرسول صلى الله عليه وآله في هذه الآية، فقال: معبودكم الطاغوت، أشار عليه السلام إلى ما تصوّروه في أوهامهم الفاسدة.



---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٧.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٩٨.

في أنّ مصير كلّ شيء إلى الله سبحانه

﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾(١)

□□

فصل

ولعلّك لا تحتاج إلى مزيد بيان لذلك بعد وقوفك على تضاعيف ما سردنا ذكره، ولكنّا نشير الآن إلى ذلك بوجه آخر تفصيلي، فإنّه مطلب عال، ومقصد غال، قد نبّه الله سبحانه عليه في مواضع كثيرة من كتابه.

قال عزّوجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾(٢)، وقال: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾(٣)، ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾(٤)، ﴿وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ ﴿١٤﴾﴾(٥)، ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(٦)، و﴿إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾(٧)، و﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ﴾(٨)، و﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمَسَاقُ﴾(٩)، و﴿إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾(١٠)، و﴿إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾(١١)، ﴿ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾(١٢)، و﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾(١٣)، ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾(١٤)، ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾(١٥)، إلى غير ذلك من الآيات، فاسمع لما يتلى عليك، وهو من إفادات أستاذنا - دام ظله -.

فصل

إنّ هذا الشوق والطلب الذي أثبتناهما للموجودات لو لم يكن لهما فائدة وغاية طبيعية، لكان ارتكازه في الجبلّة والغريزة عبثاً، وهباءً معطّلاً، ولاتعطيل في الوجود، ولا عبث في

(١) سورة الشورى، الآية: ٥٣.
(٢) سورة الانشقاق، الآية: ٦.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ٢٨.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٥٦.
(٥) سورة الزخرف، الآية: ١٤.
(٦) سورة البقرة، الآية: ٢٤٥.
(٧) سورة الأنبياء، الآية: ٩٣.
(٨) سورة القيامة، الآية: ١٢.
(٩) سورة القيامة، الآية: ٣٠.
(١٠) سورة العلق، الآية: ٨.
(١١) سورة النجم، الآية: ٤٢.
(١٢) سورة الفجر، الآية: ٢٨.
(١٣) سورة الأنبياء، الآية: ٩٣.
(١٤) سورة مريم، الآية: ٩٣.
(١٥) سورة مريم، الآية: ٩٥.

فعل الله سبحانه، كما قال عزّوجلّ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾(١)، تعالى الله عن ذلك، وتقدّس.

فلكلّ سافل إمكان الوصول إلى ماهو أعلى منه، ولا يجوز أن يكون المطلوب نيل النسبة إليه، والتشبّه به، أو القرب منه دون الوصلة؛ وذلك لأنّ هذه الأمور إن أريد بها نفس المعاني الإضافية، فمعلوم بالضرورة أنّ مجرّد الإضافة ليس من المطالب الصحيحة؛ إذ لا وجود لها بالذات، سيّما في الذوات العالية(٢).

وكذا إن أريد به معنىً عرضي؛ لأنّ العرض أخسّ رتبة من أن يكون غاية ذاتية لأمر جوهري، فإنّ غاية الشيء ومطلوبه يجب أن تكون أشرف وأعلى منه، والجوهر أشرف من العرض، فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد شريفاً وخسيساً معاً، بالقياس إلى أمر واحد، وهو محال.

ثم لو تكلّف أحد وقال: يجوز أن تكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعاً لتلك الصفة العرضية الكمالية.

قلنا: ذلك - على تقدير صحّته - لا يضرّنا؛ لأنّ الكلام عائد في أنه مع كونه على تلك الصفة إمّا على غاية الخير والتمام الّذي لا أتمّ منه، أم يكون فوقه كمال أتمّ، وخيرية أعلى.

فعلى الأول يلزم المطلوب، وعلى الثاني تتحقّق له غاية أخرى يقتضي الوصول إليها؛ إذ ما من موجود سوى الله سبحانه إلاّ وله غاية مطلوبة فوقه، كما مرّ بيانه، والكلام جارٍ في غاية غايته، وهكذا إلى أن يتسلسل، أو يدور، وهما مستحيلان، أو ينتهي إلى غاية أصلية لا غاية فوقها، وهو البارىء للكل، جلّ اسمه.

وصل

ثم هذا الإمكان إمّا ذاتي فقط، وذلك إذا كان في المبدعات، وإما استعداديّ، وذلك إذا كان في المكوّنات.

ففي الإبداعيات إذا ثبت الإمكان ووجد المقتضي، ورفع المانع، حصل المقصود والغاية، والمانع والقاسر لا يوجد ولا يتصوّر في المفارقات؛ لعدم الاتفاقات والمزاحمات هناك، كما في عالم الحركات.

وأمّا في هذا العالم فالقواسر وإن كانت موجودة إلاّ أنها ليست دائمية، ولا أكثرية؛ لأنها من العلل الاتّفاقية، وليست من الأسباب الذاتية للأشياء، وقد برهن أنّ العلل الاتّفاقية أقلّية

---

(١) سورة المؤمنون، الآية: ١١٥.

(٢) انظر: الأسفار الأربعة: ٥: ٢٠٠ - ٢٠٢، فصل ٢.

الوجود، ومع قلّتها لا توجد إلاّ في غير الفلكيّات من هذا العالم، وأمّا فيها فالطبائع الأثيرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقة، فلها الوصول إلى غاياتها، وقد بيّنا كيفية وصولها، وحشرها إلى بارئها.

ثم الغاية للطبيعة الجزئية أولاً وبالذات طبيعة جزئية أخرى. وهكذا إلى ما شاء الله، والغاية في الطبيعة الكلّية العقلية طبيعة عقلية أخرى فوقها، بالعلّية والشرف.

وقد دريت أنّ لكلّ طبيعة حسّية - فلكية كانت، أوعنصرية - طبيعة أخرى عقلية في العالم الإلهي، وهي أصول هذه الأشباح الكائنة المتجدّدة؛ لأنها فاعلها، وغايتها، وصورتها أيضاً؛ لأنّ تلك الأصول هي عقليات بالفعل، وهذه لا تخلو عن القوّة والإمكان، وهذه بحسب وجودها الكوني التجدّدي سالكة مشتاقة إليها، فهي من حيث جزئيّتها وتشخّصها الزماني الاتّصالي تنال منها شيئاً فشيئاً، على التتالي، وتصل إليها وصولاً بعد وصول، وتحصل لذاتها منها حصولاً بعد حصول على التدريج؛ إذ لكلّ صورة عقلية شؤون وجهات، ووجوه، وحيثيّات، لا يحيط به إلاّ الله عزّوجلّ.

وأمّا بحسب وجودها العقلي فهي واصلة إليها متّحدة بها اتّحادي ذي الغاية بغايتها عند الوصول.

وأمّا تلك الصور العقليات والعلوم الإلهيات، فهي أبداً ملتحقة بفاعلها، وغايتها ملاحظة لجمال بارئها ومبدعها، لم ترجع عنه إلى ذواتها طر فة عين؛ لأن الإمكان هنالك لا يفارق الفعلية، والقصور لا يباين التمام، فهي أبداً مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الأوّل، لا فرق بينهم وبين حبيبهم، كما ورد في الخبر، فلا مجال لهم في الأنانية، والغيرية.

وقد دريت التركيب الاتّحادي بين المادّة والصورة الجسمية، وكذا بينهما وبين الطبيعة، فالكلّ واصلة إلى مبدئها، وكذا النفوس؛ لأنّ النفس إما عقل، وإمّا طبيعة، وكلّ نفس وقعت على الصراط المستقيم الإنساني، فإنّها تمرّ على جميع الكائنات، وتصادف سائر الموجودات، حتّى تصل إلى الله سبحانه؛ إذ لها قوّة الانتقال من حال إلى حال أعلى.

فالعناصر تنقلب جماداً، والجماد ينقلب نباتاً، والنبات يسلك حيواناً، والحيوان يصير إنساناً، والإنسان يصير ملكاً ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾[1]، كما مضى بيانه مفصّلاً.

فصل

وما لم يقع على الصراط المستقيم من النفوس، فإن كانت نطقية ناقصة غير مشتاقة إلى الكمال العقلي، سواء كان عدم اشتياقها بحسب الفطرة، أولعارض، فهي تحشر إلى العالم المتوسّط المثالي هو قالب وحكاية وظلّ للعالم العقلي، وبه قوامه، ودوامه.

(١) سورة الانشقاق، الآية: ٩.

وكذا النفوس البهيمية، والسبعية، البالغة حدّ الخيال بالفعل، فكلّ منها يحشر في صورة مناسبة لهيئته النفسانية.

وأشخاص كلّ نوع منها مع كثرتها وتميّزها وتشكّلها بأشكالها، وأعضائها المناسبة لها، المتّفقة بحسب نوعها، المختلفة بشخصيّاتها، واصلة إلى مبدأ نوعها، وربّه، من العقول الّتي هي فاعلها وغايتها، وتلك العقول محشورة إلى الله تعالى، كما دريت.

والمحشور إلى المحشور إلى شيء، محشور إلى ذلك الشيء لا محالة.

وصل

وأمّا النفوس المشتاقة إلى العقليات الغير البالغة إلى كمالها العقلي، فهي متردّدة في الجحيم، معذّبة دهراً طويلاً، أو قصيراً، بالعذاب الأليم، ثمّ يزول عنها الشوق إلى العقليات، إمّا بالوصول إليها إن تداركته العناية الإلهية بجذبة ربانية، أو شفاعة ملكيّة، أو إنسانية؛ لقوّة الشوق، وضعف العائق، أو بطول المكث في البرازخ السفلية، والاستيناس إليها، فيزول عنها العذاب، ويسكن عن المآب، إمّا إلى الدرجة العليا، وإمّا إلى المهبط الأدنى، فيحشر إلى الله من جهة أخرى، من غير تناسخ.

وسنتكلّم في عذابها عن قريب، إن شاء الله.

وصل

وأمّا النفوس الحيوانية الّتي هي حسّاسة فقط، وليست ذات تخيّل وحفظ بالفعل، فهي عند موتها وفساد أجسادها ترجع إلى مدبّرها العقلي، لكن لا يبقى امتيازها الشخصي، وكثرة هويّاتها المتعدّدة بتعدّد أجسادها، بل صارت كلّها موجودة بوجود واحد، متّصلة بعقلها؛ لأنها بمنزلة أشعّة نيّر واحد، انقسمت وتعدّدت بتعدّد الروزان الداخلة هي فيها، فإذا بطلت الروازن زال التعدّد بينها، ورجعت إلى وحدتها الّتي كانت عند المبدأ، كرجوع الحواسّ الخمسة المتفرّقة في أعضاء البدن إلى الحسّ المشترك، واتحادها به.

وكسائر القوى الحسّاسة وغيرها المتفرّقة في مواضع البدن، المجتمعة عند النفس، فإنّ اتحاد الفاعل يوجب اتّحاد الفعل، وإنما يتعدّد الفعل بتعدّد القابل بالعرض، فإذا فسدت القوابل رجع الفعل إلى وحدته الأصلية الّتي له منجهة الفاعل فكما أنّ الباقية بذاتها متميّزة في القيمة، إنّما هي النفس، وأمّا سائر قواها فهي باقية ببقائها؛ لاتّصالها بها، واتّحادها بوحدتها، فكذلك النفوس الحيوانية الغير المستقلّة بذاتها، ولا الشاعرة لذاتها ترجع عند ارتفاع تكثّرها، الّذي لأجل تكثّر أجسادها إلى مبدئها وأصلها، متّحدة به، باقية ببقائه.

فصل

وأمّا النفوس النباتية الّتي ليس لها الترقّي إلى المرتبة الإنسانية، ولا الحيوانية، ممّا اقتصر

في حركاته ومساعيه على تحصيل الكمال النباتي، فمعادها عند فساد أجسادها إلى مقام أنزل، وحشرها إلى مدبّر عقلي أدنى، بالقياس إلى المدبّرات العقلية لأنواع الحيوانات.

قال أرسطا طاليس[١] في كتاب الربوبية: فإن قال قائل: إن كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها، فأين تذهب تلك القوّة، أو تلك النفس؟.

قلنا: تصير إلى المكان الّذي لم تفارقه، وهو العالم العقلي، وكذا إذا فسد الجزء البهيمي تسلك النفس الّتي فيه إلى أن العالم العقلي، وإنما تأتي ذلك العالم؛ لأنّ ذلك العالم هو مكان النفس، وهو العقل، والعقل ليس في مكان، فالنفس - إذن - ليست في مكان[٢].

فإن لم تكن في مكان فهي - لا محالة - فوق وأسفل، وفي الكلّ، من غير أن تنقسم وتتجزّأ تجزّأ الكلّ فالنفس في كلّ مكان، وليست في مكان.

أراد في كلّ مكان الجسم الّذي هو فيه، دون سائر الأجسام الّتي لا تعلّق لهابها.

قال أستاذنا - مدّ ظلّه -: إنّ النبات[٣] إذا قطع من أصله، أو جفّ، يسلك أولاً إلى عالم الصور المقدارية الّتي بلا هيولى، وينتهي منه إلى العالم العقلي، كما ذكره المعلّم الأوّل، فإذا انتهت إلى ذلك العالم الصوري، فتصير إمّا من أشجار الجنّة إن كانت ذات طعم جيّد، كالحلاوة ونحوها، طيّبة الرائحة، أو من اشجار الجحيم إن كانت رديئة الطعم، مرّة المذاق، كريهة الرائحة، كشجرة الزقّوم، طعام الأثيم.

وأصول هذه الأشجار تنتهي إلى سدرة المنتهى، ﴿عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾﴾[٤]، كما أنّ جميع النفوس تنتهي أولاً إلى النفس الكلية الّتي فوقها العقل الكلّي، وهو مأوى النفوس الكلّية، كما أنها منتهى النفوس الجزئية[٥].

وصل

وأمّا الجماد والعناصر، فقد دريت أن لها - أيضاً - نفوساً ملكوتية في عالم المثال، غير العقول الّتي لها في العالم الأعلى، من أرباب الأنواع، وأنها متقوّمة بتلك النفوس، كما أنّ تلك النفوس متقوّمة بتلك العقول، فحشرها إنّما يكون إلى تلك الصور النفسانية لا محالة، ثمّ إلى ما فوقها.

قال أستاذنا - دام ظلّه -: ومن الشواهد العرشية الدالّة على أنّ لهذه الصور الطبيعية صوراً نفسانية، هي معادها وباطنها، وأخرىء عقلية، هي معاد معادها وباطن باطنها: أنّا متى

---

(١) تقدّمت ترجمته في هذا الكتاب ص؟؟؟؟.
(٢) انظر: الأسفار الأربعة: ٩/ ٢٥٥ و ٢٥٦.
(٣) في المصدر: صورة النبات.
(٤) سورة النجم، الآيتان: ١٥ و ١٦.
(٥) الأسفار الأربعة: ٩/ ٢٥٦.

أحسسنا بشيء خارجي، وقعت له صورة غير صورتها الخارجية في الحسّاسة الّتي هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحسّاسة فقط، فإذا وقعت تلك الصورة في حسّنا، واستكمل بها الحسّ، حصلت من تلك الصورة صورة أخرى، ألطف وأشرف منها، فتصوّرت بها قوّة خيالنا الّتي دلّت البراهين - الّتي أقمناها - على تجرّدها، وتجرّد ما ارتسم فيها، وتمثّل لها، وكذلك انتقلت من الصورة الّتي في قوّة خيالنا صورة أخرى عقلية إلى قوّة عقلنا، فلولا أنّ بين محسوس كلّ طبيعة ومتخيّله ومعقوله علاقة ذاتية، كما بين حسّنا وخيالنا وعقلنا من الرابطة الاتّحادية، لما كان كذلك.

وكذلك الأمر - على عكس ذلك الصعود - في سلسلة النزول، فإنّا متى تعقّلنا صورة عقلية وقعت منّا حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا، وإذا اشتدّ وجود الصورة في عالم الخيال انتقلت منه في قوّة الحسّ[1]، وتمثّلت بين يدي الحسّ صورة في الخارج، كما قال تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[2]، ومن هذا ا لقبيل رؤية النبي ﷺ جبرائيل والملائكة عليهم السلام في هذا العالم.

فقد ثبت أن لكلّ صورة طبيعة في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب، هي معادها، ومرجعها الّذي تحشر إليه بعد زوال المادّة ودثورها، وهي الآن أيضاً متّصلة بها، متقوّمة بقوامها، راجعة إليها، لكنها لمّا كانت مغمورة في غمرات الظلمات والأعدام، غريقة في بحر الهيولى والأجسام، لا يستبين حشرها إلى ترك الصورة النفسانية المقيمة لها، إلاّ لأهل المعرفة والشهود، فإذا انفسخت هذه الصورة بدثور مادّتها، وتجرّدت عن غواشيها الجسمانية الّتي هي مقبرة ما في علم الله، برزت صورتها من هذه المكامن والمقابر إلى ذلك العالم عالم المعرفة والكشف واليقين، وحشرت إليه[3].

وصل

ثم إذا رجعت هذه الأشياء إلى مقارّها الأصلية بعد خروجها عن عالم الحركات والاستحالات والشرور والآلام، بالموت والفساد للأجسام، والفزع والصعق للنفوس، كما قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾[4]، تعطف عليها الرحمة الإلهية تارة أخرى بالحياة الّتي لا موت فيها، والبقاء الّذي لا انقطاع له، كما قال: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾[5]، قال: ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾[6]، وتلك

(١) هكذا في المخطوطة، وفي المصدر «انفعلت منه قوّة الحسّ».
(٢) سورة مريم، الآية: ١٧.
(٣) الأسفار الأربعة: ٩: ٢٦٢ - ٢٦٣.
(٤) سورة الزمر، الآية: ٦٨.
(٥) المصدر السابق.
(٦) سورة الزمر، الآية: ٦٩.

الأرض الأخروية هي صورة نفسانية ذات حياة وقبول للإشراقات العقلية الفائضة منه تعالى، وهي هذه الأرض، ولكن بعد أن تقبض، فإنّها إذا صارت مقبوضة بأيدي سدنة الملائكة الجاذبة تصير صورة نفسانية قابلة لأن تجذبها وتقبضها أيدي الرحمن، ما قال عزّوجلّ: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾(١).

والفرق بين القبض والطيّ، أن القبض يستدعي أن يكون للمقبوض وجود عند القابض، أشرف من وجوده الّذي كان في تلك المرتبة، كمادّة الغذاء إذا جذبته وقبضته القوّة الغاذية، فإنّها تتبدّل صورتها بصورة شبيهة بالمغتذي، وهي أشرف.

وأمّا الطيّ فيستدعي أن لا يبقى للمطوي وجود وأنانية، فقبض الأرض إشارة إلى تبدّل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية أخروية، كما قال: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾(٢).

وطيّ السماء إشارة إلى فنائها بنفسها، واتحادها بالعقل، وهو المشار إليه بيمينه تعالى، والعقل الصرف ممّا قد دريت أنه فان عن نفسه، وباق بالحقّ عزّوجلّ.

وصل

قال بعض العلماء: إنّ قابض روح الأرض هي النفس النباتية الّتي هي كلمة فعّالة، وقوّة من قوى ملائكة موكّلة على أديم الأرض، شأنها إحالة الأرض، فتسلّخ عنها الصور الأرضية، ليعوّض عنها بأحسن صورة وأطهر كسوة.

وكذلك قابض روح النبات ومتوفّيه، ورافعه إلى السماء الحيوانية هي النفس المختصّة بالحيوان، وهي من أعوان الملائكة الموكّلة بإذن الله لهذا الفعل، باستخدام القوى الحسّاسة والمحرّكة.

وكذلك قابض روح الحيوان ومتوفّيه، ورافعه إلى سماء الدرجة الإنسانية، هي النفس المختصّة بالإنسان، وهي كلمة الله المسمى بالروح القدسي، الّذي شأنه اخراج النفوس من القوّة الهيولانية إلى العقل المستفاد بأمر الله، وإيصال الأرواح إلى جوار الله، وعالم الملكوت الأخروي، وهم المرادون بالملائكة والرسل في قوله عزّوجلّ: ﴿الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾(٣)، ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾(٤)، ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾(٥).

وأمّا الإنسان - بما هو إنسان - فقابض روحه ملك الموت ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾(٦).

---

(١) سورة الزمر، الآية: ٦٩.
(٢) سورة إبراهيم، الآية: ٤٨.
(٣) سورة النساء، الآية: ٩٧.
(٤) سورة الأنعام، الآية: ٩٣.
(٥) سورة الأنعام، الآية: ٦١.
(٦) سورة السجدة، الآية: ١١.

أما المرتبة العقلية فقابضها هو الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ﴾(١)، ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾(٢)، ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖ﴾(٣)، ففي هذه التحويلات كانت كلّ مرتبة لاحقة أشرف من سابقتها، ولم تكن للمنتقل من الحالة السابقة إلى اللاحقة حسرة وندامة على زوال النشأة الأولى، بل إن كانت ففي أمر آخر.

والقابض للروح هو بعينه القابض لأجزاء البدن، ولهذا اختلفت الروايات في ذلك أيضاً.

ففي بعضها أنّ الجامع لأجزاء بدن آدم هم الملائكة، وفي بعضها أن الآخذ لتراب قالبه هم رُسُلُ الله، لتكون لهم الرسالة إلى عباده، وفي بعضها أنّ ملك الموت أخذ قبضة من التراب، وفي بعضها أنّ الله سبحانه قبض بيده قبضة من أديم الأرض. فهذه الروايات محمولة على المراتب المذكورة(٤).

وصل

قد ظهر من هذه البيانات، وممّا أسلفنا من الأصول، أنّ للموجودات في كلّ نفس موتاً جديداً، وبعثاً منه، وحشراً إلى ما بعده، وأنّ عدد الموت والبعث والحشر كثير، لا يحصى، بل هي بعدد الأنفاس، كما قيل.

وظهر - أيضاً - أنّ الموت عبارة إمّا عن النقل من الدنيا إلى الآخرة، وإما عن الانتقال من صورة إلى أخرى.

وعند التحقيق هو إسقاط إضافة الوجود الخاصّ إلى ماهيته، وإذا أسقطت إضافة جميع الوجودات الخاصة إلى ماهياتها، وشوهد الوجود الحقّ على صرافة وحدته، قامت القيامة الكبرى، وجاءت الطامّة العظمى ﴿وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾(٥)، ﴿ٱلۡمُلۡكُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ﴾(٦)، ﴿ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾(٧) إذ ﴿كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ ۝٢٦ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٢٧﴾(٨)، فإنّ القهّار هو الّذي يقهر كلّ موجود غيره، ويبقى هو وحده، ولا شكّ أنه تعالى إذا ظهر من حيث هو هو لا يبقى للغير وجود، ولا أثر، ﴿لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ﴾(٩).

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وإنه سبحانه يعند بعد فناء الدنيا وحده، لا شيء معه، كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها، بلا وقت، ولا مكان، ولا حيّز، ولا زمان، عدمت عند

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٥٠.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٥٥.
(٣) سورة المجادلة، الآية: ١١.
(٤) لم نعثر على مصادرها.
(٥) سورة إبراهيم، الآية: ٤٨.
(٦) سورة الحج، الآية: ٥٦.
(٧) سورة غافر، الآية: ١٦.
(٨) سورة الرحمن، الآيتان: ٢٦ و ٢٧.
(٩) سورة القصص، الآية: ٧٠.

ذلك الآجال والأوقات، وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلاّ الواحد القهّار، الّذي إليه مصير جميع الأمور»[١].

وصل

وأمّا الصور الجسمانية، والهيولى، والحركة، والزمان، ونحوها ممّا لا حظّ له من الوجود، إلاّ كونه استعداداً وإمكاناً لشيء آخر هو الصورة والكمال، وممّا شأنه الانقسام والسيلان والاضمحلال لولا النفوس والطبائع الممسكة إيّاه عن التفرّق والانفصال، المعطية له الوحدة والاتّصال، فلا حشر لها إلى النشأة الآخرة، ودار القرار؛ لعدم إمكان انتقالها من هذا العالم، وإلاّ لكان للاّقَرار قرارٌ، وللعدم وجود، وللتجدّد ثبات، وللموت حياة، فمآلها - لا محالة - إلى العدم والبطلان، ومعادها إلى البوار والهلاك والفقدان.

وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد، من حيث هو هو، فكما أن مبدأ هذه الأشياء أمور عدمية من باب الإمكان والقصور، فكذا معادها ومرجعها إلى الزوال والبطلان، فإنّ الغايات على نحو المبادىء، وكما علمت هذا في الجسمانيات، فقس عليه نظائره في النفسانيات، فإنّ غاية الجبن والجهل والبلادة وأشباهها، إلى الهلاك والبطلان، من غير تعذيب وإيلام، إن كانت بسيطة، غير ممزوجة بشرّ وجودي، وإن كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كانت مع عذاب شديد، وعقاب أليم، إلى أن تتخلّص منه.

وصل

وليعلم أنّ العذاب الأليم إنّما يكون للجاحدين للحق، والمنكرين للعلوم، والكاسبين لأنفسهم شوقاً إلى الكمالات العقلية في الدنيا، ثمّ التاركين الجهد في كسبها، ففقدت منهم القوّة الهيولانية، وحصلت لهم فعلية الشيطنة، ورسخت في أوهامهم العقائد الباطلة، دون الناقصين بحسب الغريزة عن إدراك المراتب العالية، فإنّ شقاوة هؤلاء غير مؤلمة؛ لعدم معرفتهم بالكمال، ولا شوقهم إليه، فهي بمنزلة الموت، أو الزمانة في الأعضاء، من غير شعور بمؤلم، وكلاهما مشتركان في عدم الانجبار في الآخرة، إلاّ أنّ البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة تبرأ، فعذاب الناقصين بالذوات عظيم من دون ألم.

وإلى أمثالهم الإشارة بقوله عزّوجلّ : ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾﴾[٢].

وعذاب الجاحدين والمنافقين أليم، وإليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا

---

(١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المعتزلي: ١٣/ ٩٠.

(٢) سورة البقرة، الآيتان: ٦ و ٧.

بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾﴾[1].

وهذا الألم العقلي الكائن عن المضادات للحق، هو بإزاء اللذّة والراحة الكائنة عن مقابلاتها، وكما أنّ تلك أجلّ من كلّ إحساس بأمر ملائم، فكذلك هذا أشدّ من كلّ إحساس، بمناف حسّي، من تفريق اتّصال بالنار، أو تجميد بالزمهرير، أو قطع بالمناشير، أو غير ذلك، أعاذنا الله وإخواننا منه.

فصل

ثم ليعلم أنّ الألم، عقلياً كان أو حسّياً، لا بدّ وأن يزول يوماً، ويؤول إلى النعيم، ولو بعد أحقاب؛ لأنّ القسر لا يدوم، والهيئات المضادة للحق غريبة عن جوهر النفس، فكذا ما يلزمها.

قال الشيخ الأعرابي[2] في فصوص الحكم: أمّا أهل النار فمآلهم إلى النعيم، لكن في النار، إذ لا بدّ لصورة النار بعد انتهاء مدّة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها، وهذا نعيمهم[3].

وقال في موضع آخر منه: الثناء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثنى عليها بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾[4]، ولم يقل «ووعيده»، بل قال: ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ﴾[5]، مع أنه توعد على ذلك. انتهى[6].

---

(١) سورة البقرة، الآيات: ٨ - ١٠.

(٢) هو: محمّد بن علي بن محمّد، ابن العربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ) (١١٦٥ - ١٢٤٠ م)، أبو بكر الحاتمي، الطائي، الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقّب بالشيخ الأكبر، فيلسوف، من أئمّة المتكلّمين في كلّ علم. ولد في مرسية «بالأندلس»، وانتقل إلى إشبيلية، وقام برحلة، فزار الشام، وبلاد الروم، والعراق، والحجاز، وأنكر عليه أهل الديار المصرية شطحات صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه، كما أريق دم الحلاّج وأشباهه، وحبس، فسعى في خلاصه علي بن فتح البجائي - من أهل بجاية - فنجا. واستقرّ في دمشق، فتوفّي فيها، وهو - كما يقول الذهبي - قدوة القائلين بوحدة الوجود. له نحو أربعمائة كتاب ورسالة منها: الفتوحات المكّية، ومحاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، وديوان شعر أكثره في التصوّف، وفصوص الحكم، ومفاتيح الغيب، والتعريفات، وغيرها.
انظر ترجمته في: الأعلام: ٦: ٢٨١، وحاشية رد المحتار لابن عابدين: ٤: ٤٢٣، ومعجم المؤلّفين: ١١: ٤٠.

(٣) فصوص الحكم: ١: ١٦٩.

(٤) سورة إبراهيم، الآية: ٤٧.

(٥) سورة الأحقاف، الآية: ١٦.

(٦) فصوص الحكم: ١: ٩٣ و ٩٤.

ويصدّقه ما رواه شيخنا الصدوق في كتاب التوحيد، عن مولانا الصادق عليه السلام، عن آبائه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه له، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو فيه بالخيار»[١].

وقال في الفتوحات: يدخل أهل الدارين فيهما، السعداء بفضل الله، وأهل النار بعدل الله، وينزلون فيهما بالأعمال، ويخلّدون فيهما بالنيّات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في التنزّل في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار[٢] الّتي يخلّدون فيها، بحيث إنهم لو دخلوا الجنّة تألّموا؛ لعدم موافقة الطبع الّذي جبلوا عليه، فهم يتلذّذون بما هم فيه من نار وزمهرير، وما فيها من لدغ الحيّات والعقارب، كما يلتذّ أهل الجنّة بالظلال والنور، ولَثم الحسان، من الحور؛ لأنّ طبائعهم تقتضي ذلك.

ألا ترى الجعل على طبيعة يتضرّر بريح الورد، ويلتذّ بالنتن، والمحرور من الإنسان يتألّم بريح المسك، فاللّذات تابعة للملائم، والآلام تابعة لعدمه[٣].

وقال أيضاً: إنّ النار قد تتّخذ دواء لبعض الأمراض، وهو الداء الّذي لا يشفى إلاّ بالكي من النار، كقوله: ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾[٤]، فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو أشد من النار في حقّ المبتلي به، وأيّ داء أكبر من الكبائر، فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء، كالكي بالنار، فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيماً، أعظم من النار، وهو غضب الله؛ ولذلك يخرجون بعد ذلك من النار إلى الجنّة، كما جعل الله في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة[٥].

وقال المحقّق كمال الدين عبد الرزاق الكاشي[٦] في شرحه للفصوص إنّ أهل النار إذا دخلوها، وتسلّط العذاب على ظواهرهم وبواطنهم، ملكهم الجزع والاضطراب، فيكفر بعضهم ببعض، ويلعن بعضهم بعضاً، متخاصمين متقاولين، كما نطق به كلام الله في مواضع، وقد أحاط بهم سرادقها، فطلبوا أن يخفّف عنهم العذاب، أو أن يقضى عليهم، كما حكى الله عنهم بقوله: ﴿يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[٧]، أو أن يرجعوا إلى الدنيا، فلم يجابوا إلى طلباتهم، بل أخبروا بقوله: ﴿لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾[٨]، وخوطبوا بمثل قوله: ﴿إِنَّكُم مَّٰكِثُونَ﴾[٩]، ﴿قَالَ ٱخْسَـُٔوا۟ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[١٠].

---

(١) كتاب التوحيد: ٤٠٦ ح٣.
(٢) في المصدر: النار.
(٣) انظر: الفتوحات المكية: ٢: ٦٤٨.
(٤) سورة التوبة، الآية: ٣٥.
(٥) انظر: الفتوحات المكية: ٢: ١٦١.
(٦) تقدّمت ترجمته في هذا الكتاب، في ص؟؟؟؟.
(٧) سورة الزخرف، الآية: ٧٧.
(٨) سورة البقرة، الآية: ١٦٢.
(٩) سورة الزخرف، الآية: ٧٧.
(١٠) سورة المؤمنون، الآية: ١٠٨.

فلما يئسوا ووطّنوا أنفسهم على العذاب والمكث على مرّ السنين والأحقاب، وتعلّلوا بالأعذار، ومالوا إلى الاصطبار، وقالوا: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْنَآ أَجَزِعْنَآ أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِن مَّحِيصٍ﴾[١]، فعند ذلك رفع الله العذاب عن بواطنهم، وخبت نار الله الموقدة الّتي تطلّع على الأفئدة، ثمّ إذا تعودوا بالعذاب بعد مضي الأحقاب ألفوه، ولم يتعذّبوا بشدّته، بعد طول مدّته، ولم يتألّموا به، وإن عظم، ثمّ آل آمرهم إلى أن يتلذّذوا به، ويستعذبوه، حتّى لو هبّ عليهم نسيم من الجنّة استكرهوه وتعذّبوا به، كالجعل وتأذّيه برائحة الورد، لتألّفه بنتن الأرواث، والقاذورات[٢].

وصل

قال أستاذنا - سلّمه الله -: إنّ الأصول الحكمية دالّة على أن القسر لا يدوم على طبيعة، وإنّ لكلّ موجود غاية يصل إليها يوماً، وإنّ الرحمة الإلهية وسعت كلّ شيء، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[٣].

وعندنا - أيضاً - أصول دالّة على أن الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها، كما أنّ الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها، إلاّ أن الدوام لكلّ منهما على معنىً آخر[٤].

وأشار - دام ظلّه - بذلك إلى عدم المنافاة بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار، وبين انقطاعه عن كلّ واحد من أهلها في وقت، فافهم.

ثم قال: وأنت تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلاّ بنفوس غليظة، وقلوب قاسية، فلو كان الناس كلّهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله، خاشعة، لا ختلّ النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ، كالفراعنة، والدجاجلة، والنفوس المكّارة، كشياطين الإنس، والنفوس البهيمية، كجهلة الكفّار.

وفي الحديث الربّاني: **إنّي جعلت معصية ابن آدم سبباً لعمارة العالم**[٥].

وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[٦]، فكونها على طبقة واحدة ينافي الحكمة، وفيه إهمال سائر الطبقات الممكنة من غير أن يخرج من جهة القوّة إلى الفعل، وخلو أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها، فلا يتمشى النظام إلاّ بوجود الأمور الخسيسة والدنية المحتاج إليها في هذا الدار الّتي

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٢١.
(٢) انظر: شرح فصوص الحكم، للكاشاني: ١٢٣.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٥٦.
(٤) انظر: الأسفار الأربعة: ٩: ٣٤٧ و٣٤٨.
(٥) لم نعثر على مصدره.
(٦) سورة السجدة، الآية: ١٣.

يقوم بها أهل الظلمة والحجاب، ويتنعّم بها أهل الذلّة والقسوة المبعّدين عن دار الكرامة والمحبّة والنور، فوجب في الحكمة الحقّة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوّة والضعف، والصفاء والكدورة، وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره بوجود السعداء والأشقياء جميعاً.

فإذا كان وجود كلّ طائفة بحسب قضاء إلهيّ، ومقتضى ظهور اسم ربّاني، فتكون لها غايات طبيعية، ومنازل ذاتية، والأمور الذاتية الّتي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيذة، وإن وقعت المفارقة عنها أمداً بعيداً، والحيلولة عن السكون إليها، واستقرار لها زماناً مديداً، كما قال تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾[1].

والله تعالى يتجلّى بجميع الأسماء في جميع المقامات والمراتب، فهو الرحمن الرحيم، وهو العزيز القهّار.

وفي الحديث: **لولا أنّكم تذنبون لذهب بكم وجاء بقوم يذنبون، فيستغفرون، فيغفر الله لهم**[2].

وقال: والآلام دالّة على وجود جوهر أصليّ، مقاوم لها، والتقاوم بين المتضادّين لا يكون دائمياً، ولا أكثرياً، لما حقّق في مقامه، فلا محالة يؤول إمّا إلى بطلان أحدهما، أو إلى الخلاص، لكن الجوهر النفساني من الإنساني لا يقبل الفساد، ولو فسد لاستراح من العذاب.

وقوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾[3]، أي لا يموت موت البهائم والحشرات، ولا يحيى حياة السعداء والعقلاء، يعني يكون حيّاً بحياة أخرى نازلة دنيّة[4].

وصل

وممّا استدل به على ذلك في الفتوحات، قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[5]، وما ورد في الحديث النبوي: «**لم يبق في النار إلا أهلها**»[6] الّذين هم أهلها؛ وذلك لأنّ أشدّ العذاب على أحد مفارقة وطنه الّذي ألفه، فلو فارق النار أهلها لتعذّبوا باغترابهم عما أهلّوا له، وأنّ الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الموطن[7].

---

(١) سورة سبأ، الآية: ٥٤.
(٢) الأسفار الأربعة: ٩: ٣٤٨ و٣٤٩.
(٣) سورة طه، الآية، ٧٤؛ وسورة الأعلى، الآية: ١٣.
(٤) انظر: الأسفار الأربعة: ٩: ٣٥١ و ٣٥٢.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٣٩.
(٦) لم نعثر على مصدره، ولكن قال في الفتوحات: ورد في الصحيح: ويدخلهم الجنّة إذ لم يكونوا من أهل النار الّذين هم أهلها، ولم يبق في النار إلاّ أهلها الّذين هم أهلها» انظر الفتوحاتن المكّية: ٣: ٢٥.
(٧) انظر الأسفار: ٩: ٣٥٢.

واستدلّ أستاذنا، بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[(١)]، فإنّ المخلوق الّذي غاية وجوده أن يدخل في جهنّم بحسب الوضع الإلهي، والقضاء الربّاني لا بدّ أن يكون ذلك الدخول موافقاً لطبعه، وكمالاً لوجوده؛ إذ الغايات - كما مرّ - كمالات للوجود، وكمال الشيء موافق له، لا يكون عذاباً في حقّه، وإنما يكون عذاباً في حقّ غيره ممّن خلق للدرجات العالية[(٢)].

وصل

وليعلم أنّ بين نعم أهل الجنّة، ونعيم أهل النار، عند إفاضة الرحمة عليهم، بوناً بعيداً، فإنّ نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين، لحدوثه بعد الغضب والعذاب، ونعيم أهل الجنّة من حضرة الرحمن الرحيم، والامتنان الجسيم.

والأوّل كالقشر للثاني؛ لكثافة ذلك، ولطافة هذا، كالتبن والنخالة للحمار والبقر، ولباب البرّ للإنسان، والبشر، والقشر إنّما هو لصيانة اللّب وحفظه، فكذا أهل النار محامل يتحملون المشاق لعمارة العالم، وأهل الجنة مظاهر يحقّقونه المعارف والحقائق لعمارة الآخرة، فيحفظونهم عن الشدائد، ويفرغونهم لملازمة المعابد، فعمرت الداران، وسبقت الرحمة الغضب، ووسعت كلّ شيء جهنم، ومن فيها.

وصل

قال القيصري[(٣)]: اعلم أنّ من اكتحلت عينه بنور الحقّ يعلم أن العالم بأسره عباد الله، وليس لهم وجود وصفة، وفعل، إلاّ بالله، وحوله وقوّته وكلّهم محتاجون إلى رحمته، وهو الرحمن الرحيم.

ومن شأن مَن هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذّب أحداً عذاباً أبدياً، وليس ذلك المقدار من العذاب إلاّ لأجل إيصالهم لى كمالاتهم المقدّرة، كما يذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص ممّا يكدّره، وينقص عياره، فهو متضمّن لعين اللطف والرحمة، كما قيل، وتعذيبكم عذب، وسخطكم رضىً، وقطعكم وصل، وجوركم عدل[(٤)].

وقال صاحب الفتوحات: قد وجدنا في نفوسنا ممّن جبل على رحمة لو حكّمه الله في خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم، والله قد أعطاه هذه الصفة، ومعطي الكمال أحقّ به، وصاحب هذه أنا وأمثالي، ونحن عباد مخلوقون، أصحاب أهواء وأغراض، ولا شكّ أنه أرحم بخلقه

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٩.
(٢) الأسفار الأربعة: ٩: ٣٥٢.
(٣) تقدّمت ترجمته في هذا الكتاب ص؟؟؟؟.
(٤) انظر: شرح فصوص الحكم، للقيصري: ٧٣٦.

منّا، وقد قال عن نفسه جلّ علاؤه: ﴿وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[١]، ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة[٢].

وقال أستاذنا - دام ظلّه - : قد قام الدليل العقلي على أنّ الباري لا تنفعه الطاعات، ولا تضرّه المخالفات، وإنّ كلّ شيء جارٍ بقضائه، وقدره، وإنّ الخلق مجبورون في اختيارهم، فكيف يسرمد العذاب عليهم؟.

وجاء في الحديث: «وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين»[٣].

فالآيات الواردة في حقّهم، بالتعذيب، كلّها حقّ وصدق، وكلام هؤلاء، الأكابر لا ينافيها؛ لأنّ كون الشيء عذاباً من وجه، لا ينافي كونه رحمة من وجه آخر. انتهى[٤].

وعن النبي ﷺ: **«إنّ الله خلق يوم خلق السماوات والأرض مائة رحمة، فجعل في الأرض منها رحمة، منها تعطف الوالدة على ولدها، والبهائم بعضها على بعض، والطير[٥]، وأخّر تسعة وتسعين إلى يوم القيامة، أكملها بهذه الرحمة مائة»**[٦].

فصل

قيل: إنّ أصل اللذّات والأنوار والروائح البهيّة، والأشياء الفاضلة كلّها، الموجودة في الطبيعة، إنّما هي من إفاضة النفس عليها بإذن الله، غير أن الطبيعة قد شوّشتها، وكدّرتها لممازجتها، واختلطت بها؛ إذ كانت دونها في الرتبة، وغير لاحقة بها من جهة دثورها، وفنائها، فسمّيت تلك الشوائب المكدّرة شرّاً، ووبالاً؛ لمّا كانت معوّقة للخيرات، وحصلت من ذلك الأشياء المتضادّة المتخالفة من المحن والبلايا، والأمور العارضة المنغّصة للعيش، المكدّرة للحياة، ممّا هو موجود في عالم الكون والفساد، وكلّ كمال ولذّة في هذا العالم ففي عالم آخر على وجه أعلى، وأتمّ، وأبهى، وألذّ وأصفى.

ولمّا ثبت أن كلّ شيء يعود إلى أصله، وكلّ ناقصة يتوجّه إلى كماله، فكلّ سعيد ينقلب إلى أهله مسروراً، وكلّ شقي يتعذّب مدّة بشقائه، ويتعب محترقاً بناره، وتتبدّل عليه جلوده نضجاً بعد نضج، حتّى يصل إلى النعيم، أو يصل إلى مقرّه في الجحيم، ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾[٧].

جعلنا الله وإخواننا ممّن خاف ربّه، ونهى النفس عن الهوى، وجعل الجنّة لنا المأوى.

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٦٤.
(٢) انظر: الفتوحات المكية: ٣: ٢٥.
(٣) لم نعثر على مصدره.
(٤) الأسفار الأربعة: ٩: ٣٥٣.
(٥) في المصدر: والطير كذلك.
(٦) روضة الواعظين: ٢: ٥٠٢.
(٧) سورة النازعات، الآيات: ٣٧ - ٤١.

فصل

قد ظهر ممّا بيّنّاه وأوضحناه: أنّ لكلّ حركة غاية، ولغايته غاية أخر، وهكذا إلى أن ينتهي إلى غاية عقلية، ولكلّ ناقص عشق ومعشوق غريزيّان، إلى ما فوقه، أودعهما الله في ذاته ليحفظ بالأوّل كماله الأوّل، ويطلب بالثاني كماله الثاني، لينتظم العالم بطلب السافل للعالي، ورشح العالي على السافل، كما قال عزّوجلّ : ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1].

فالحركات كلّها منتهية إلى الخير الأقصى، والربّ الأعلى، غاية الأرض والسماء، الّذي بيده ملكوت الأشياء، ما من دابّة إلاّ هو آخذ بناصيتها، إنّ ربي على صراط مستقيم.

وظهر أيضاً من ذلك أنّ الغرض الأقصى في بناء العالم. وإدارة الأفلاك وتسيير الكواكب، وبعث الأنبياء والرسل، وإنزال الملائكة من السعادة بالوحي والإنباء، هو أن يصير العالم كله خيراً، فيزول منه الشرّ والنقص، ويعود إلى ما بدأ منه، فيصير لاحقاً به، فتتمّ الحكمة، وتكمل الخلقة، ويرتفع عالم الكون والفساد وتبطل الدنيا، وتقوم القيامة الكبرى، ويمحق الشرّ وأهله، وينقرض الكفر وحزبه، ويبطل الباطل، ويحقّ الحقّ بكلماته وآياته.

وهذا من العلم المخزون، والسرّ المكنوند، الّذي لا يمسّه إلاّ المطهّرون.



(١) سورة طه، الآية: ٥٠.



ختام

ربّنا عليك توكّلنا، وإليك أنبنا، وإليك المصير، سبحانك اللهمّ بحمدك يا رحيم، ياودود، يا ذا العرش المجيد، يا مبدأ، يامعاد، يا مبدىء، يا معيد، ما الذي نرى من خلقك، ونعجب له من قدرتك، ونصفه من عظيم سلطانك وما تغيب عنّا منه، وقصرت أبصارنا عنه، وانتهت عقولنا دونه، وحالت سواتر الغيوب بينها وبينه أعظم، فمن فرغ قلبه، وأعمل فكره، ليعلم كيف أقمت عرشك وكيف ذرأت خلقك، وكيف علّقت في الهواء سماواتك، وكيف مددت على حور الماء أرضك، رجع طرفه حسيراً، وعقله مبهوراً، وسمعه والهاً، وذكره حائراً.

هذا آخر الكلام في العلم بالسماوات والأرض، وما بينهما، وبه تمّ، وختم كتاب عين اليقين، الملقّب بالأنوار والأسرار، واتّفق لتاريخه كمل أنوار الحكم وأسرار الكلم.

والحمد لله أوّلاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.





المصادر

١ - القرآن الكريم.

٢ - الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي الطبرسي، نشر المرتضى، مشهد - إيران/ ١٤٠٣هـ.

٣ - إحياء علوم الدين، أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، نشر الكتاب العربي، بيروت - لبنان.

٤ - إرشاد القلوب، الحسن بن أبي الحسن الديلمي (ت ٨٤١هـ)، دار الشريف الرضي، قم - إيران/ ١٤١٢هـ.

٥ - أسرار الآيات، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، تحقيق: محمّد خواجوي المنتدى الإسلامي للحكمة والفلسفة في إيران، طهران - إيران/ ١٤٠٢هـ.

٦ - الأسفار الأربعة (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، مكتبة المصطفوي ط٢، قم - إيران/ ١٤٠٩هـ.

٧ - الأصول الأصيلة، الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، سازمان چاب دانشگاه، إيران/ ١٣٩٠هـ.

٨ - الأعلام/ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي (ت ١٤١هـ)، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان/ ١٩٨٠م.

٩ - إعلام الورى، أمين الإسلام الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران.

١٠ - الأمالي، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت ٣٨١هـ)، المكتبة الإسلامية، قم - إيران/ ١٤٠٤هـ.

١١ - الأمالي، الشيخ محمّد بن محمّد النعمان (ت هـ)، قم - إيران/ ١٤١٣هـ.

١٢ - بحار الأنوار، العلّامة المجلسي (ت ١١١١هـ)، مؤسّسة الوفاء، بيروت - لبنان/ ١٤٠٤هـ.

١٣ - البداية والنهاية، الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي ط١، بيروت - لبنان/ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٤ - بصائر الدرجات، محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار (ت ٢٩٠هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران/ ١٤٠٤هـ.

١٥ - تاريخ بغداد، أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ط ١، بيروت - لبنان/ ١٤١٧هـ.

١٦ - تاريخ الفلسفة، حنّا أسعد فهمي، دار ومكتبة بيبليون، جبيل، بيبلوس، لبنان/ ٢٠٠٥م.

١٧ - تاريخ الفلسفة، محمّد علي مصطفى، وأحمد عبده خير الدين، دار ومكتبة بيبليون ط ١، لبنان/ ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م.

١٨ - تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت - لبنان/ ١٤١٥هـ.

١٩ - تأويل الآيات الظاهرة، السيد شرف الدين الحسيني (ت ٩٤٠هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم إيران/ ١٤٠٩هـ.

٢٠ - تحف العقول، الحسن بن شعبة الحرّاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران/ ١٤٠٤هـ.

٢١ - تذكرة الموضوعات، محمّد طاهر بن علي الهندي الفتني (ت ٩٨٦هـ).

٢٢ - تصحيح الاعتقاد، الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (ت ٤١٣هـ)، المؤتمر للشيخ المفيد، قم - إيران/ ١٤١٣هـ.

٢٣ - تفسير الإمام العسكري عليه السلام، منسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم - إيران/ ١٤٠٩هـ.

٢٤ - تفسير الصافي، المولى محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مكتبة الصدر ط ٢، إيران/ ١٤١٦هـ.

٢٥ - تفسير العيّاشي، محمّد بن مسعود العيّاشي (ت ٣٢٠هـ)، المطبعة العلمية، طهران - إيران/ ١٣٨٠هـ.

٢٦ - تفسير القمّي، علي بن إبراهيم بن هاشم القمّي (ت هـ)، مؤسّسة دار الكتاب، قم - إيران/ ١٤٠٤هـ.

٢٧ - التوحيد، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القمّي (ت ٣٨١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران/ ١٣٩٨هـ.

٢٨ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران/ ١٣٦٥هـ. ش.

٢٩ - جامع الأخبار، تاج الدين الشعيري، دار الرضي للنشر، قم - إيران/ ١٤٠٥هـ.

٣٠ - جامع الأسرار ومنبع الأنوار، سيّد حيدر بن علي آملي، انتشارات علمي وفرهنگي وزارت فرهنگ وآموزش ط ١، إيران/ ١٣٦٨هـ ش.

٣١ - جامع الرواة، محمّد بن علي الأردبيلي الغروي الحائري (ت ١١٠١هـ)، مكتبة المحمدي، قم - إيران.

٣٢ - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي ط ٢، بيروت - لبنان/ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٣٣ - الحكايات، الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (ت ٤١٣هـ)، المؤتمر للشيخ المفيد، قم - إيران/ ١٤١٣هـ.
٣٤ - الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣هـ)، مؤسّسة الإمام المهدي (عج)، قم - إيران/ ١٤٠٩هـ.
٣٥ - الخصال، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القمّي (ت ٣٨١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران/ ١٤٠٣هـ.
٣٦ - الدر المنثور، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار المعرفة ط ١، مطبعة الفتح، جدة - السعودية/ ١٣٦٥هـ.
٣٧ - رسائل الشهيد الثاني، زين الدين علي الجبعي العاملي (ت ٩٦٥هـ)، مكتبة بصيرتي، قم - إيران.
٣٨ - رسائل الكركي، المحقّق الكركي (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد الحسون، ج ١ و ٢، مكتبة السيد المرعشي ط ١، قم - إيران/ ١٤٠٩هـ، وج ٣، جماعة المدرسين، قم - إيران/ ١٤١٢هـ.
٣٩ - رسائل المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيّد مهدي رجائي، دار القرآن، قم - إيران/ ١٤٠٥هـ.
٤٠ - الرواشح السماوية في شرح أحاديث الإمامية، المير محمّد باقر الحسيني المرعشي الداماد (ت ١٠٤١هـ)، مكتبة آية الله السيد المرعشي النجفي، قم - إيران/ ١٤٠٥هـ.
٤١ - روضة الواعظين، محمّد بن الحسن الفتّال (ت ٥٠٨هـ)، دار الرضي، قم - إيران.
٤٢ - سلافة العصر، صدر الدين السيد علي خان المدني الشيرازي الحسيني (ت ١١٢٠هـ)، القاهرة - مصر.
٤٣ - سنن الترمذي، محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، حقّقه وصححه: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت - لبنان/ ١٤٠٣هـ.
٤٤ - سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، مؤسّسة الرسالة ط ٩، بيروت - لبنان/ ١٤٢٣هـ - ١٩٩٣م.
٤٥ - شرح الأسماء الحسنى، ملّا هادي السبزواري (ت ١٣٠٠هـ)، مكتبة بصيرتي، قم - إيران.
٤٦ - شرح الإشارات، الشيخ الرئيس ابن سينا/ الخواجه نصير الدين الطوسي، مكتب نشر الكتاب ط ٢/ ١٤٠٣هـ.

٤٧ - شرح المنظومة، المولى هادي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ)، تحقيق: العلّامة حسن حسن زادة الآملي، منشورات ناب ط ١/ ١٤١٠هـ.

٤٨ - شرح فصوص الحكم، داود بن محمود القيصري (ت ٧٥١هـ)، انتشارات علمي وفرهنگي ط ١، إيران/ ١٣٧٥هـ ش.

٤٩ - شرح فصوص الحكم، كمال الدين عبد الرّزاق الكاشاني (ت ٧٣٩هـ)، انتشارات بيدار ط ٤، قم - إيران/ ١٣٧٠هـ ش.

٥٠ - شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران/ ١٤٠٤هـ.

٥١ - شرح نهج البلاغة، كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ)، منشورات دفتر نشر الكتاب ط ٢/ ١٤٠٤هـ.

٥٢ - الشفاء/ الإلهيات، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: سعيد زائد - الأب قنواتي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران/ ١٤٠٤هـ.

٥٣ - الشواهد الربوبية، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للطباعة والنشر، ط ٢/ ١٤٠١هـ.

٥٤ - صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان/ ١٤٠١هـ.

٥٥ - الصحيفة السجّادية، الإمام علي بن الحسين عليه السلام، نشر الهادي، قم - إيران/ ١٣٧٦هـ ش.

٥٦ - الصراط المستقيم، علي بن يونس النباطي البياضي (ت ٨٧٧هـ)، المكتبة الحيدرية، النجف - العراق/ ١٣٨٤هـ.

٥٧ - عدّة الداعي ونجاح الساعي، أحمد بن فهد الحلّي (ت ٨٤١هـ)، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران/ ١٤٠٧هـ.

٥٨ - العقد الحسيني، عزّ الدين الشيخ حسين بن عبد الصّمد العاملي (ت ٩٨٤هـ)، تصحيح ونشر: السيد جواد المدرّسي اليزدي.

٥٩ - علل الشرائع، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القمّي (ت ٣٨١هـ)، مكتبة الداوري، قم - إيران.

٦٠ - العمدة، ابن البطريق الحلّي (ت ٦٠٠هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران/ ١٤٠٧هـ.

٦١ - عوالي اللئالي، ابن أبي جمهور الأحسائي (ت القرن ١٠هـ)، دار سيّد الشهداء عليه السلام، قم - إيران/ ١٤٠٥هـ.

٦٢ - غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد بن محمّد التميمي (ت ٥٥٠هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة الأندلس، بغداد - العراق/ ١٤٠٤هـ.
٦٣ - الغيبة، محمّد بن إبراهيم النعماني (ت القرن ٤هـ)، مكتبة الصدوق، طهران - إيران/ ١٣٩٧هـ.
٦٤ - فتح المعين لشرح قرّة العين بمهمّات الدين، زين الدين بن عبد العزيز المليباري الفنائي (ت ٩٨٧هـ)، دار الفكر ط ١، بيروت - لبنان/١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٦٥ - الفتوحات المكّية، محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، دار صادر، بيروت - لبنان.
٦٦ - فصوص الحكم، محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، انتشارات الزهراء عليها السلام ط٢، إيران/ ١٣٧٠هـ ش.
٦٧ - الفضائل، أبو الفضل شاذان بن جبرائيل القمّي (ت ٦٦٠هـ)، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف - العراق/ ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.
٦٨ - الفهرست للنديم، أبو الفرج محمّد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالورّاق (ت ٤٣٨هـ)، تحقيق: رضا تجدد.
٦٩ - في سبيل موسوعة فلسفية، الدكتور مصطفى غالب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان/ ١٩٨٧م.
٧٠ - قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر الحميري (ت هـ)، مكتبة نينوى، طهران - إيران.
٧١ - قصص الأنبياء عليهم السلام، السيد نعمة الله الجزائري (ت ١١١٢هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران/ ١٤٠٤هـ.
٧٢ - الكافي، ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران/ ١٣٦٥هـ. ش.
٧٣ - كامل الزيارات، ابن قولويه القمّي (ت ٣٦٧هـ)، دار المرتضوية، النجف - العراق/ ١٣٥٦هـ.
٧٤ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهر بـ: «حاجي خليفة» (ت ١٠٦٧هـ)، دار إحياء التراث العربي.
٧٥ - كشف الغمّة، علي بن عيسى الإربلي (ت ٦٩٣هـ)، مكتبة بني هاشمي، تبريز - إيران/ ١٣٨١هـ.
٧٦ - كشف اليقين، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)، مؤسّسة الطبع والنشر/ ١٤١١هـ.
٧٧ - كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القمّي (ت ٣٨١هـ)، دار الكتب الإسلامية، قم - إيران/ ١٣٩٥هـ.
٧٨ - كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتّقي بن حسام الدين الهندي

(ت ٩٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ بكري حياني - الشيخ صفوة السفا، مؤسّسة الرسالة، بيروت - لبنان/ ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٧٩ - الكنى، والألقاب، الشيخ عباس القمّي (ت ١٣٥٩هـ).

٨٠ - لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، نشر أدب الحوزة/ ١٤٠٥هـ.

٨١ - المبدأ والمعاد، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، طهران - إيران/ ١٣٩٥هـ.

٨٢ - متشابه القرآن، ابن شهرآشوب المازندراني (ت ٥٨٨هـ)، دار بيدار للنشر/ ١٣٦٩هـ.

٨٣ - المجموع في شرح المهذب، محي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر.

٨٤ - المحاسن، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤هـ)، دار الكتب الإسلامية، قم - إيران/ ١٣٧١هـ.

٨٥ - المختصر، الشيخ حسن بن سليمان الحلّي، منشورات المطبعة الحيدرية ط ١، النجف - العراق/ ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

٨٦ - المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء، محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفّار، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ط ٤، قم - إيران/ ١٤١٧هـ.

٨٧ - مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، خاتمة المحدّثين الحاج ميرزا حسين نوري الهمداني (ت ١٣٢٠هـ)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ط ١، قم - إيران/ ١٤٠٨هـ.

٨٨ - مسند أحمد، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، دار صادر، بيروت - لبنان.

٨٩ - مسند زيد بن علي، الشهيد زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام (ت ١٢٢هـ)، دار الحياة، بيروت - لبنان.

٩٠ - مشكاة الأنوار، علي بن الحسن الطبرسي (ت حدود ٦٠٠هـ)، المكتبة الحيدرية، النجف - العراق/ ١٣٨٥هـ.

٩١ - المصباح، إبراهيم بن علي الكفعمي (ت ٩٠٥هـ)، دار الرضي، قم - إيران/ ١٤٠٥هـ.

٩٢ - معاني الأخبار، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القمّي (ت ٣٨١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران/ ١٤٠٣هـ.

٩٣ - المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي، مكتبة ابن تيمية ط ٢، القاهرة - مصر.

٩٤ - معجم المؤلّفين/ تراجم مصنّفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٩٥ - مفتاح الغيب، صدر الدين محمّد بن إسحاق القونوي (ت ٦٧٣هـ)، تصحيح: محمّد خواجوي، انتشارات مولى ط ١، طهران - إيران/ ١٣٧٤هـ. ش.
٩٦ - مفتاح الفلاح، الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠هـ)، دار الأضواء، بيروت - لبنان/ ١٤٥٠هـ.
٩٧ - مكارم الأخلاق، الحسن بن الفضل الطبرسي (ت القرن السادس هـ)، دار الشريف الرضي، قم - إيران/ ١٤١٢هـ.
٩٨ - المناقب، الموفّق بن أحمد بن محمّد المكّي الخوارزمي (٥٦٨هـ)، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ط ٢، قم - إيران/ ١٤١١هـ.
٩٩ - مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، محمّد بن شهرآشوب المازندراني (ت ٥٨٨هـ)، مؤسّسة العلامة للنشر، قم - إيران/ ١٣٧٩هـ.
١٠٠ - من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القمّي (ت ٣٨١هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم - إيران/ ١٤١٣هـ.
١٠١ - منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: رضا المختاري، مكتب الإعلام الإسلامي ط ١، إيران/ ١٤٠٩هـ ق - ١٣٦٨هـ ش.
١٠٢ - مهج الدعوات، السيد علي بن طاووس الحلّي (ت ٦٦٤هـ)، دار الذخائر، قم - إيران/ ١٤١١هـ.
١٠٣ - الموضوعات، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي القرشي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمّد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنوّرة ط ١/ ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
١٠٤ - نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، عبد الرحمن الجامي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية ط ٢، طهران - إيران/ ١٣٧٠هـ ش.
١٠٥ - نهج البلاغة، الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، دار الهجرة للنشر، قم - إيران.
١٠٦ - هدية العارفين/ أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين، إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
١٠٧ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الفقيه المحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران/ ١٤٠٩هـ.
١٠٨ - ينابيع المودّة، الشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي (ت ١٢٩٤هـ)، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر ط ١، قم - إيران/ ١٤١٦هـ.



الفهرس

فهرس الجزء الأول

الجزء الثاني


بسم الله الرحمن الرحيم